



「雑種文化」と「土着世界観」をめぐる問い—戦後知識人・加藤周一の射程—

劉, 争

(Degree)

博士 (学術)

(Date of Degree)

2020-03-25

(Date of Publication)

2021-03-01

(Resource Type)

doctoral thesis

(Report Number)

甲第7629号

(URL)

<https://hdl.handle.net/20.500.14094/D1007629>

※ 当コンテンツは神戸大学の学術成果です。無断複製・不正使用等を禁じます。著作権法で認められている範囲内で、適切にご利用ください。



博士論文

令和元年 12月5日

「雑種文化」と「土着世界観」をめぐる問い

—戦後知識人・加藤周一の射程—

神戸大学大学院人文学研究科博士課程後期課程

文化構造専攻

劉 争

序章	4
1. 本論文の目的と背景.....	4
2. 思想史の「外」の加藤周一	8
3. 本論文の研究手法	11
第二章 「近代」と戦後知識人.....	13
第一節 伝統と近代の間.....	14
第二節 日本の近代.....	16
第三節 一九一〇年代生れの世代の知識人.....	18
1. 加藤周一と竹内好.....	19
2. 加藤周一と丸山眞男	23
第三章 「雑種文化」と「土着世界観」をめぐる考察.....	26
第一節 加藤周一の出発点	26
第二節 『日本文学史序説』の世界観.....	31
第三節 「孤高な系列」と「例外」	39
第四節 「憶良型」知識人の原点.....	46
1. 『万葉集』の時代.....	46
2. 山上憶良の漢文	48
3. 山上憶良の世界観と土着世界観.....	59
まとめ 「雑種文化」から「土着世界観」へ	62
第四章 竹内好、丸山眞男と加藤周一	63
第一節 竹内好.....	63
1. 理想の「アジア主義」	63
2. 「超克」のための「否定」	65
3. 「土着化」の限界.....	70

第二節 丸山眞男	73
1. 「自我」と「原型」	73
2. 荻生徂徠の「先王之道」と「作為」	77
3. 伝統の「革命」と「限界」	83
第三節 竹内好と丸山眞男から加藤周一へ	88
終章 「普遍的な例外」を目指して	98
参考文献	102

序章

1. 本論文の目的と背景

本論文は、戦後日本の代表的知識人の一人である加藤周一の思想が有する射程を明らかにすることを目的としている。加藤は、フランス留学から帰国して間もなくして発表した『雑種文化——日本の小さな希望』において、国粹主義的日本文化論と西欧文化崇拝の両者を批判する肯定的「雑種文化」論を展開して注目されたが、その発展として、思想・文学概念の拡大を目指して書かれた先駆的な主著『日本文学史序説』では、日本の思想・文学の歴史において「孤立した傑作の系列」をなす一群の「例外」的テクニストが有する普遍的な意義と可能性に光を当てて見せた。こうした「土着的世界観」と「例外的個人」とのあいだの緊張をはらんだ両義的關係は、現代の我々にも大きな問いを投げかけている。加藤周一は、本格的な思想史の枠の外に「評論家」として位置づけられがちであるが、我々は、その先駆的な思索の軌跡を戦後思想史の中に戻し入れ、その意義と可能性を改めて問わなければならない、と筆者は考える。未来の「新・雑種文化」を生み出そうとするようなグローバル化が進む時代潮流の中で生きる我々の今を確認するために、「雑種文化」の現象とその思想の土台となる「土着世界観」を先駆的に見出した加藤周一の思想を再認識する必要があると考える。

加藤周一（1919-2008）は東京出身の医師、評論家である。彼は府立第一中学校、第一高等学校を経て、東京帝国大学医学部に進学したが、大学時代にフランス文学研究室に出入りしてフランス文学に心酔した。戦時下においては「戦争」の不合理性を痛感し、加藤は神国の狂信主義から冷静に距離を取った。戦後は最初の著書（共著）『1946：文学的考察』¹を出版し、戦争を痛烈に批判した。一九五一年にフランスに医学留学するが、医学のみならずフランス文学、ヨーロッパ美術、音楽、演劇、そしてヨーロッパ思想を深く学び、中世と現代の関連、思想と文学の関連に目覚めた。西洋文化の刺激を受け、加藤は日本文化を認識しなおす必要性を痛感して一九五五年に帰国し、一連の「雑種文化」論²を発表する。七十年代から八十年代にかけて『日本文学史序説』を出版し、「土着世界観」の概念を提出した。多岐に亘る加藤の文筆と活動は個々の側面においてのみ扱われることが多い。『加藤周一著作集』二十四巻、『自選集』十巻、更に多くの講演集、インタビュー集がある。二十世紀日本の思想において、加藤周一は小林秀雄、吉本隆明、鶴見俊輔よりも幅広い分野で多くのテーマを扱った。加藤は晩年には「九条の会」活動に積極的に取り組み、憲法を守る活動にも身を投じている。

今年二〇一九年の日本は令和時代が幕開け、中国は近代に起こった五四運動の百周年を迎えた。今から八年前の平成二十三年には日本は「3.11 東日本大震災」を経験した。成田龍一氏

¹ 加藤周一・中村真一郎・福永武彦共著『1946：文学的考察』真善美社、1947.

² 加藤周一『雑種文化論——日本の小さな希望』講談社、1956.

が「またぎ越し」³の概念を用いて指摘したように、日本社会は戦前を振り返る「戦後」のように、「戦後」後の日本は先行きを見通すために、震災前の「戦後」を再構成し、歴史化する「またぎ越し」が必要だという世論の風潮がある中、加藤周一の「雑種文化論」を後世の研究者はどのように評価しているのであろうか。

鷲巣力氏は「一九五〇年代前半に書かれた加藤の一連の「雑種文化論」は、「文化的多元主義」の範疇に属する」⁴と指摘している。同じく戦後思想が重要だと考えた小熊英二氏は、戦後知識人・加藤周一の『雑種文化論』がクレオール文化論⁵と似ていると指摘する。

（前略）加藤周一の『雑種文化論』がクレオール文化論と似ていたり、国民的歴史学運動や生活記録運動の思想にサバルタン・スタディーズと相通ずるものが感じられたりするの、何ら不思議なことではない。丸山眞男の「忠誠と反逆」や、鶴見俊輔の思想などが、「伝統的カテゴリー」の読みかたによる新文化の創造という、現代の文化理論と類似した内容だったのも、そうした背景があつてのことだったといえる。⁶

「文化的多元主義」の範疇にしても「クレオール文化」論にしても、加藤周一の「雑種文化」論は現代社会の文化現象に通じる問題を先駆けて提起したものである⁷。小熊氏は戦後思想の代表者加藤周一と丸山眞男が一九五〇年代において論じた問題と正に現代において論じられる日本人の価値体系とナショナルアイデンティティの問題は同一問題であると指摘する。さらに小熊氏は戦後思想の大きな特徴は「世代」と「主体性」であると以下のように述べる。

現在では忘れられがちなことだが、「戦後民主主義」の代表的論客たちは、敗戦直後の時点ではいずれも若かった。敗戦時に三歳だった丸山眞男をはじめ、加藤周一・日高六郎・鶴見俊輔などはいずれも二〇代であった。丸山は、敗戦直後に参加した知識人集団「青年文化会議」を評して、「三〇歳そこそこの、多かれ少なかれ被害者意識と世

³ 成田龍一『加藤周一を記憶する』講談社、2015、17-22頁。

「またぎ越し」は歴史の「決定的な瞬間」を「迎えることによって、これまでの出来事（過去）の見え方が異なり、そのあらたな過去の像を手がかりにしながらこの先（未来）を考えること」

⁴ 鷲巣力『「加藤周一」という生き方』筑摩書房、2012、301頁。

⁵ クレオールは、元々植民地に生れた変種の白人を意味することから、最近では異質の文化に出会い、共存が起こる様々な場合に用いられる概念であるが、「主体化」の意味を持つ逆説的な「主体」である。親の存在、起源の不在によって原理にもとづくアイデンティティと異なるアイデンティティに支えられた主体のありようを構想し、自己表明するものである。

⁶ 小熊英二『＜民主＞と＜愛国＞—戦後日本のナショナリズムと公共性』新曜社、2002、798-799頁。

⁷ 「文化多元主義」は独立する複数の文化の共存を強調する意味では、融合した状態の「雑種文化」と区別できるが、その範疇の定義によっては俯瞰的な視座における「雑種文化」と共通する。

代的発想とを共有した知識人の結集」と述べている。この「世代」というキーワードは、「主体性」とならんで、戦後思想の大きな特徴をなす。⁸

「三十歳そこそこの」の「世代」は一九一〇年代生まれの知識人を含むと理解して問題ないだろう。「被害者意識」と「世代的発想」を共有することは彼らの特徴である。彼らは戦後を意識し、自分らの世代の主体性を発揮していくという意味で、小熊氏がこれは戦後思想の大きな特徴であると言っただろう。

一方、「クレオール主義」について今福龍太氏は「主体」の「単独性」にたった「連帯」を促すとの観点がある。以下引用する。

「クレオール主義」とは、なによりもまず、わたしたちの言語・民族・国家に対する自明の帰属関係を解除し、そのことによって自分という主体のなかに、四つの方位、一日のあらゆる時間、四季、砂漠と密林と肥沃な大平原とをひとしくよびこむことなのだ。固有言語の閉鎖空間を離脱して複数のことばの主体的併用を選択し、民族の境界を踏みこえて混血の理念を実践し、国家という制度からの意志的なエミグレーションをこころみること……。国際化やバイリンガリズムやトランスナショナルといった標語からもっと遠いところで、「クレオール」のエシックスは、いま世界のすべての住人にそれぞれの単独性にたった連帯をうながしはじめている。⁹

ここの「主体的併用を選択する」は加藤周一の「雑種文化」論に接続をしているような表現のように思える。また「自明の帰属関係を解除」というのは集団性の突破を意味するのなら『日本文学史序説』における「土着世界観」の「集団性」に関する加藤周一の指摘がすでに為されている。加藤周一は世に忘れられていく中、ある意味では繰り返されているように思われる今、筆者は一九一〇年代生れの世代の中で「雑種文化」論を以て日本人の「主体性」を訴え、「土着世界観」を以て「主体」の「連帯」を促そうとした加藤周一の思想を振り返りたい。

近年の文化潮流を見れば、一九九五年に発足して以来「クレオール」をテーマに多数の国際シンポジウムを主催してきた複数文化研究会は、「ポストコロニアリズム」と「ポストモダン」は「近代の矛盾」を「超克する」創造的概念でなければ認識的概念でもありえないとし、「近代のいま」を読み解くだけではなく、「文化の複数性」を創造的認識装置として活用すること

⁸ 小熊英二『＜民主＞と＜愛国＞—戦後日本のナショナリズムと公共性』新曜社,2002,203頁。

⁹ 今福龍太「あとがき」『クレオール主義』青土社,1991,281頁。

「文化のヘテロロジー」をタイトルにした『現代思想』誌の連載文章（1990年1月号から2月号まで）が『クレオール主義』と名を改めて出版された書籍。

を指針とする¹⁰。「文化多元主義」と「文化相対主義」における自明視される文化の固有性と均質性を批判し、個人が文化を流動化させ複数化させる主体となることを主張する。

また近年人類学における「主体への回帰」の呼びかけを背景に、「フランス領カリブ海地域において主張される主体中心主義的なクレオール性でも、英語カリブ海諸国のナショナリストによって主張される有機的ハイブリディティとしてのクレオール性でもない」という「無為のクレオール性」が提起された。大杉氏は以下の通り論じる。

＜「主体」への回帰＞が近代が作り上げてきた学問体系に対する批判として、つまり西洋の主体の外部にあるものを自己の創り上げるモデルにあわせて「客体化」してきたことへの反省の上に行われているのだとしても、結果的に主-客の関係自体が維持され、「客体」に対する「主体」の意志の戦場だけが残るのであれば、この新しい流れは、逆説的にも、近代の大本営に陣取る自己自身を発見してしまうことにもなりかねない。それは、意識的・意志的に世界＝客体に働きかけをおこない、それを統御できるものに変えてしまう主体観そのものが、近代の啓蒙主義の産物以外のなにものでもないからである。¹¹

大杉氏によれば「主体中心主義」でもなければナショナリズムでもない「第三のクレオール性」が要請されていると理解できよう。

さらに言語学の分野でも同様の傾向が見られる。二〇〇〇年代からアメリカのナショナル・スタンダード、『ヨーロッパ言語共通参照枠』に続き、二〇一〇年に日本でも「国際交流基金日本語教育スタンダード」が発表されたが、複言語・複文化主義が世界で急速に広がったため、その対応に追いつくかのようにインターカルチャや複言語文化主義の議論が世界中で積極的に行われるようになった¹²。混成言語、混成文化の存在を認めることから、実体概念化された「日本文化」を実体の物理的・現象的な側面を取り出す一方、文化本質主義的な立場をどう乗り越えるかという文化研究の課題に直面している。

以上のような各分野における現代の課題の多くに共通することが加藤周一の「雑種文化」論であると数例を挙げてきた。現代の課題と「雑種文化」論の本質的な共通性を指摘した小熊英二氏は多様で混沌する戦後思想に一枚岩の総称をつけるようになったのは安保闘争が高まった一九六〇年代だという。「戦後民主主義」は「近代主義」の同義語として発明され、誤った認識の「戦後」観を前提に「戦後」評価を行うことを批判すると同時に、戦後知識人らの「名前のないもの」に新たな言葉を付与することを以下のように呼びかけた。

¹⁰ 杉村昌昭「おわりに—＜複数文化＞の新たな船出にむけて」複数文化研究会編 <複数文化>のために—ポストコロニアリズムとクレオール性の現在』人文書院, 1998, 312 頁.

¹¹ 大杉高司『無為のクレオール』岩波書店, 1999, 9 頁.

¹² 細川英雄・西山教行編『複言語・複文化主義とは何か—ヨーロッパの理念・状況から日本における受容・文脈化』くろしお出版, 2010.

新しい時代にむけた言葉を生み出すことは、戦後思想が「民主」や「愛国」といった「ナショナリズム」の言葉で表現しようと試みてきた「名前のないもの」を、言葉の表面的な相違をかきわけて受けとめ、それに現代にふさわしいかたちを与える読みかたを行なってゆくことにほかならない。それが達成されたとき、「戦後」の拘束を真に乗り越えることが可能になる。¹³

再建する日本人のナショナルアイデンティティとしての「名前のないもの」、第三種のクレオールとしての「無為」の主体性、そして似た言葉として「複数文化」、「雑種文化」、「混血主義」などの問いかけが様々な分野で論じられている。そのような議論が盛んに開かれている今こそ、歴史における我々の時代の位置付けを確認するためにも、一九五〇年代に「雑種文化」を先駆的に指摘した戦後知識人・加藤周一の時代に立ち戻り、加藤周一及び同時代人らの思考の原点を再認識しなければならないと考える。

2. 思想史の「外」の加藤周一

加藤周一とその著作をめぐる研究は多くの分野において多くの人に研究されてきた。加藤周一研究は加藤最初の著作の翌年、一九四七年の荒正人『近代文学』の論文から二〇一八年鷺巣力の最新の著作¹⁴まで様々な研究が盛んに行われてきた。同時代人の竹内好、吉本隆明、鶴見俊輔、柄谷行人、大江健三郎なども加藤周一に筆を惜しまずに多くの文章をささげてきた。しかし、加藤周一の思想は殆ど思想史の外に置かれて扱われた。思想家の丸山眞男を友として、戦後日本の道を共に模索してきたが、加藤周一は思想史の外から思想史を眺めた評論家であった。そのため、思想史「部外者」の加藤周一は日本の思想史に拒否されてきた。それは、彼が文学史と思想史に対して包括的な視座を持ち、文学史と思想史の具体的な事象をパターン化し、文学と思想の両面を往還させ解釈し合い、文学から思想の境地へと境界線を踏み入り、思想史の外側から思想史を観察してきたからであろう。加藤周一によれば、日本の文学は文学だけではなく、思想さえ代弁する役割を背負った文学であるため、日本の思想から切り離して考えるはならないという。この考え方自体は明治以降現代に到るまでの西洋由来の学問体系に対する日本の現実から出発した懐疑と大胆な批判だったかもしれない。しかし加藤周一の射程は常に日本思想史の中にあった。

思想史と距離を置いたように見えた加藤にとって、その距離は対象物を客観的に、正確に捉えるための必要な距離であった。そして物事の全体を捉えたい意志を強く持つと同時に、個別

¹³ 小熊英二『＜民主＞と＜愛国＞—戦後日本のナショナリズムと公共性』新曜社, 2002, 829頁.

¹⁴ 鷺巣力『加藤周一はいかにして「加藤周一」となったか—『羊の歌』を読みなおす』岩波書店, 2018.

な事象との双方通行も心がけた。その詳細は本論文の後の章節に譲るが、加藤思想の最も代表的な大作『日本文学史序説』は思想史の外から文学史を以て日本の思想史を解釈する試みであるが、それ故に今までは彼の「文学史」は文字通りの文学史としか見なすことができなかった。人類の歴史は常に激動を見せる。未来の人間社会は、地質学の概念「人新世」とさえ言われた現代の人間も想像できない程急速な変化を伴うものだろう。「人類運命共同体」を唱える中国、民主危機を迎えるヨーロッパ、国際経済秩序における役割を転換しようとするアメリカなどグローバルな転換期の最中にある我々はすでにある種の思想や視座の転換を突き付けられているのではなかろうか。

数々の加藤周一研究が為されてきたが、加藤思想の本質性及び具体性を明らかにしたものは管見の限りではまだ見られない。しかし加藤思想が我々現代人にとっての可能性を示唆してくれたという主旨の研究はいくつか存在する。

海老坂氏は加藤周一が残した膨大な言葉に注目し¹⁵、〈日本的なもの〉への探求が『日本文学史序説』の最大の特徴であると言う。その基軸として選んだのが「時間」と「空間」であると指摘する。更に海老坂氏は加藤周一と丸山眞男を分析比較したうえで、彼らの学問の先にある「精神の開国」の可能性を考え、彼らの問いが「一連の探求の赤い糸」¹⁶であると分析したが、「赤い糸」を精神的なものとして、その具体像は明示しなかった。

鷺巣力氏は平凡社に入社当初から林達夫を担当した元編集者で、『加藤周一著作集』の編集に携わり、加藤周一本人と長年付き合ってきた。彼は加藤周一の文字だけではなく、日頃の人間像をよく観察してきた立場の人間である。鷺巣力氏は、世に広く認識されている加藤周一の特徴としてとらえられる「早熟」、「理知的」、「合理主義的な思考」、「科学的思考」、「西洋志向」、「非政治的態度」は間違いではないが、一面に過ぎないという。「理」の人にして「情」の人」だった。「かくのごとく、相反するふたつの側面をもっており、その両側面を二つながらに理解しないと」¹⁷加藤を理解したことにならないという。加藤周一にとっての知は二つあるという。「ひとつは感覚的経験である。」「日常的暮らしのなかで必要な知識は、おおむね感覚的経験によって根拠づけられる。」もう一つは「格物致知または理論実証主義」であるという。しかも知識は増えれば増えるほどよいものとは限らない。そして鷺巣力氏は加藤自身が明示した自分の立場を説明するための五つのキーワード「言葉」「知識」「信念」「政治」「美」の中で、「美」はほかの四つの総価と拮抗するほどの価値のあるものという。凌駕ではなく、対等の意味である。そこにも価値相対主義が働いていると指摘するのである。「美」について菅野昭正氏も言及したことがある。菅野氏が『日本文学史序説』と『日本美術の心とかたち』について加藤の思考法を「美をめぐる精神の往復運動」と指摘し、「美を

¹⁵ 海老坂武『加藤周一—二十世紀を問う』岩波書店、2013。

¹⁶ 同上、204頁。

¹⁷ 鷺巣力『「加藤周一」という生き方』筑摩書房、2012、10頁。

めぐる加藤さんの精神の往復運動が、厳密さと柔軟さとの均衡」¹⁸であるという。これは加藤思想の「美」の具象化の難しさをも意味している。

成田龍一氏は加藤周一の「日本的なもの」の考察は日本文化論、アイデンティティ論となっていると指摘する。また自明の前提としての日本の定義はときに応じて異なることや日本論が日本の特殊性を謳いあげナショナリズムと結びつく傾向がまだ強いと指摘する。更にグローバリゼーションの時代では「特殊性に連動する特徴をいいつつ、普遍性との緊張感を保ち、「日本」を絶対化せず過剰に同化しない加藤の姿勢そのものを考察することは、きわめて今日的な課題となる」¹⁹という。加藤が「普遍との緊張関係で「日本的なもの」²⁰を考察」しており、「軸自体を検討する姿勢」は「自閉」せずに、常に「固定化を排している」という。成田氏の指摘するこの「軸」とは加藤周一の軸であると同時に現代の日本人の軸であり、グローバリゼーションの時代の普遍性を生き抜く日本人としての普遍との緊張感なのである。この「軸」こそ「日本的なもの」である。また成田龍一氏は加藤周一がこれまでの主張をパターン化して、自らの立場を固定化するような知識人と違って、「状況のなかでたえず自らの位置・立場を問い、検討をつづける、動態的な知識人」²¹であると評価する。さらに加藤は戦後知識人として、「戦後」を主導し、実現したその「戦後」は固定していたものではないという。成田氏は加藤の「雑種文化論」とその前の加藤の戦後思想の間に「またぎ越し」がなされたという。更に「戦後的思考とは異なる思考が、いまや要請」²²されていることを指摘する。成田氏が指摘した加藤の「固定しない」「戦後」の「軸」はどんな射程があるかを引き続き検討する必要がある。

一方、中国では丸山眞男研究が盛んに行われる中、加藤周一はあまり目立っていない。加藤周一は生前に中国をよく訪問し、多くの講演をし、多くの中国人学者と交流したことから、人民日報のような機関紙新聞社にも紹介されるほど名を挙げたが、加藤周一の思想を深く研究した研究者も管見の限りでは見当たらない。

『現代思想』加藤周一の総特集が出版された同じ年に中国の学者孫歌氏は『文学的位置』²³を出版した。この本は東アジアの課題が中心で、丸山眞男の章節の中でわずかなページで加藤周一の『日本文学史序説』に言及した。孫歌氏は『日本文学史序説』が大胆な試みであると評価する。日本文学は思想と関係ないという仮想を打ち破り、思想面とイデオロギーの作用を発揮する文学の機能を認め、「日本特殊論」を固持する国文学分野への衝撃を与えるものである一方で、日本の「国文学」の外に排斥された思想家の調査領域を堂々と文学領域へ導入したと

¹⁸ 菅野昭正編『知の巨匠 加藤周一』岩波書店、2011、16頁。

¹⁹ 成田龍一「加藤周一の「日本」『日本文学史序説』まで」『現代思想』2009vol. 37-9、157頁。

²⁰ 同上、146頁。

²¹ 成田龍一『加藤周一を記憶する』講談社、2015、440頁。

²² 同上、446-447頁。

²³ 孫歌『文学的位置』山東教育出版社、2009。

評価する。それと同時に加藤周一の一人では日本文学研究の現状をオープン的に変えることはできなかった事実をも指摘した。加藤周一が同世代の丸山眞男から高度な評価を受けていたことに注意を払った上で、『日本文学史序説』の歴史の構成は観念論的などころがあると指摘し、「作家—作品」の構造において「観念変遷史」の意味合いがあると指摘したが、具体的には言及しなかった。

直近は日本では二〇一八年に鷲巢力氏が加藤周一に関する新書²⁴を新たに出版した。中国でも二〇一七年は編集者セレクションの加藤周一の著作²⁵、二〇一九年は加藤周一の自伝『羊の歌—わが回想』の中国語訳²⁶など、加藤周一に関する出版物が再び出現し始めたようだ。本論文は以上の加藤周一研究を受けて、加藤思想の本質と具体性を明らかにしたいものであり、日本と中国の共通する「伝統」と「近代」の関係における加藤思想の意義を考察するものである。

3. 本論文の研究方法

戦後思想の研究における「土着世界観」の概念に特化した研究は極めて希薄である。「雑種文化」と「土着世界観」の関係性に着目した加藤周一研究は管見の限りではほとんど見られない。しかし、田口富久治氏の論文「丸山眞男の「古層論」と加藤周一の「土着世界観」」において、丸山が六十三年に「日本思想の原型」から始め、七二年に「歴史意識の古層」、八四年に「原型・古層・執拗低音」などに引き継がれた一連の「古層論」に関する考察は、加藤の代表的労作『日本文学史序説』における日本の「土着世界観」なるカテゴリーのキー概念「日本の土着的世界観」論のカウンターパートであると結論づけられる研究成果が示された。さらに田口氏は加藤の論に対して「丸山の各分野別の具体的内容の措定をともなう意識論より、より包括的であり、それが理論的に有効性をもつことは、『序説』そのものの成功が証明している」と指摘した²⁷。

本論文は戦後知識人の加藤周一を中心に考察するのみならず、加藤周辺の知識人竹内好と丸山眞男まで展開し、加藤思想の独自性を深彫していく方法である。『日本文学史序説』によって概念化、具象化された「土着世界観」論の加藤周一思想における位置づけ、および戦後社会に共有されていた普遍主義的視座の背景における同時代の他の知識人との関連性を考察する。考察の範囲はすでに為されてきた丸山眞男の「古層論」に留まらず、同時代人の対立者である竹内好、丸山眞男との対比、および「伝統」を扱う類似的な近代的操作も視野に入れたものである。筆者は、共通した目標を抱えながらも相反する方向に歩みだし、加藤、竹内の両者がたどってきた精神世界の拡張を、丸山眞男を媒介として対話した部分にも注目し、対立と統一、

²⁴ 鷲巢力『加藤周一はいかにして「加藤周一」となったか』岩波書店, 2018.

²⁵ 加藤周一著, 李友敏訳『日本人の皮囊』, 新星出版社, 2017.

²⁶ 加藤周一著, 翁家慧訳『羊之歌：我的回想』北京出版社, 2019.

²⁷ 田口富久治「丸山眞男「古層論」と加藤周一の「土着世界観」」『立命館大学・政策科学9巻2号』, 2002.

矛盾と合流の可能性を考察し、彼らの主体的な思想の解析を通して加藤周一の思想の独自性を浮かび上がらせる。その独自性は「土着世界観」に接続する手がかりとして戦後知識人の思想の本質的な相関性を明らかにし、戦後思想史における加藤周一の位置づけを試みる。各章の概要は以下の通りである。

序章は本論文の目的および執筆の背景、先行研究および研究方法を説明する。戦後の問い、近代の問いを問題化し、乗り越えようとする知的潮流を背景に、加藤周一の思想の独自性を見出し、クレオール文化論など一連の戦後社会の課題への示唆を見出すことにある。

第二章は「東アジアの近代」の文脈と戦後知識人の問題意識を踏まえ、一九一〇年代生れの戦後知識人にとっての近代日本は如何なるものかを問う。主に竹内好と加藤周一、及び両者とともに長年の親交がある丸山眞男に照準を合わせて戦後知識人の共通の問題意識を明らかにする。まずは竹内好と加藤周一の対立とその背景を整理する。なぜなら竹内好と加藤周一が繰り出した知的世界は、同世代の「知の巨人」である丸山眞男ほどクリアな視界が存在せず、「方法としてのアジア」（竹内）、「土着的な世界観」（加藤）のような、明快さを欠いた表現が多い。そのため、彼らの思想の本質的な部分は未だに人々に明確に理解されているとは言えない。加藤周一は外来精神を徹底的に理解することが日本の伝統であると主張するのに対して、竹内好はそれを「絶対他力」と見なし、自分は「絶対自力」を徹底し、加藤と反対の方向を歩くと宣言したのである²⁸。それ故、加藤と竹内は常に対角的な存在として理解されている。また友人同士である加藤周一と丸山眞男は常に相手の世界を理解し、解釈し合うための補助線的存在として機能している。しかし、両者の思想にはオーバラップする部分もあれば、根本的に異なる部分もある。加藤と対角的な立場に立つとされる竹内と丸山との関係もまた然りである。

第三章は雑種文化論から出発し、『日本文学史序説』における土着的世界観を形成した加藤周一の思想を中心に考察する。加藤周一が提唱した「雑種文化論」の解釈的な定義としての「土着的なもの」に着手し、加藤周一の思想を振り返る。『日本文学史序説』は「現世主義」「現在主義」「集団主義」を特徴とする土着世界観の思想軸の基底を描くと同時に「例外」と「系列」の文脈を構築した。日本の土着思想を代表する知識人の原点と理想像「憶良型」知識人をめぐって考察するほか、『日本文学史序説』の「例外」のテキストを抽出し、「系列」との関係性と二義性を明らかにする。また「例外的な自我」と「土着的な世界観」の相関関係の可能性を示す。

第四章は竹内好と丸山眞男の思想をめぐって加藤の思想との関連性と相違性を具体的に考察する。竹内と丸山の思想形成において互いに対話した過程における思想の変化と本質的部分を描出し、それぞれの方向に伸展する二人の思想軸の先に交差する部分と支え合う部分を再解読したい。加藤は間接的に竹内の「アジア」の「特殊性」の問題を引き継ぎ、竹内の「個別」と「特殊」の思想に由来する「否定」の精神を、受動的な主体性を発揮する日本の「土着性」に帰結し、丸山の「主体」と「普遍」の思想を歴史の時代や風潮に屈しない「例外」と「孤高」

²⁸ 1948年に開催された座談会「戦後文学の方法を求めて」における発言である。『総合文化』1948年2月号を参照した。

の精神に解釈する可能性を明らかにする。日本文化の「特殊（個別）⇔普遍（全体）」の時空間的な加藤の体系的な構図を示す。

終章は加藤周一「土着的世界観」に含まれる伝統への観点を検討し、現代における「近代」への知恵を、そして現代のアジアの知識人に提示したものの意義を見出したい。加藤の「雑種文化」論と「土着世界観」の含意と両者の関係性を明らかにし、「雑種文化」と「土着世界観」、「個別」と「全体」、「特殊」と「普遍」、「例外な思想」と「主流思想」の相関関係を体現する通時的な加藤周一思想の構図を明らかにしたい。加藤の思想は新たな意味を現代の日本社会に付与するものであり、思想史の外側の評論家として知られる加藤周一の思想は改めて思想史の中に戻し入れ、戦後思想史の一部として再認識していくべきであると提言する。

なお、本論文は日本文学が哲学の役割を代替すると説く学際的な知識人加藤周一を研究対象とするため、西洋哲学と日本文学のどちらか一方の分野の研究方法に当て嵌まらない側面がある。

第二章 「近代」と戦後知識人

日本を含むアジアにおける近代化は西洋からの衝撃や重圧に対する反応であった。近代という概念は西洋から伝来したものだが、アジア諸国に先んじて近代化を実践に付した日本は、少なくとも東アジアにおいてはそれを具現化し、一つの模範を示しており、またそれを広げる媒介的な役割を果たした。言い換えれば、近代化が進んだ結果、「近代の日本」がアジアの東端においてとりわけ顕出するようになり、また近代化が歩んできた道のりを「日本の近代」に読み替えることもできる。一方、中国と韓国はそれぞれ長い歴史的伝統を背負い、外側からの重圧に耐えながら、すこぶる異なる様相の近代化を実現して来たが、そのプロセス、すなわちそれぞれの「近代」のなかで、常に「日本の近代」を強く意識しているといえよう。

劉建輝氏²⁹が指摘したように、日本の近代と中国の近代は実質同じ枠組みの下で展開してきたものである。片方の「近代」からもう一方の要素を完全に排除することはまずできない。しかし、無意識的に自らの近代を純化したり、あるいは片方の存在をあえて排除し、「不在」の現場を意図的に虚構したりする営為は決して少なくない。幸いに近年の日中学術界では民族国家の境界を乗り越え、東アジアが共有する問題を整理し、その答えを見つけるための意欲的な研究作業が盛んに行われるようになってきている。

清末以来、失敗を重ねてきた「中国の近代化」は、一九七八年に改革開放政策が導入されたことを契機に、「四つの近代化」³⁰を新たなスローガンとして本格的にスタートした。四〇周年に当たった 2018 年は、日本では明治維新百五十週年として記念されている。しかし、独立した主体として歩み出したことから言うと、これまでの四〇年こそ、中国にとって本当の「近

²⁹ 劉建輝『日中 200 年—支え合う近代』（東アジア叢書）、武田ランダムハウスジャパン、2012。

³⁰ 工業、農業、国防、科学技術の現代化を指す。

代」に当たるものであろう。一九七八年生まれ筆者はまさしく「中国の近代」の始まりとともに産声をあげ、その発展とともに人生を歩んできた中国人の一人である。

「中国の近代」を生きながらも日本で研究を続けてきた筆者は、「日本の近代」の本質に迫ろうとしてきた戦後の知識人たちに深い感銘を受けている。「日本の近代」は「過去」に対する内省或いは反省によって貫かれている。その内省或いは反省には「過去」を共時的に捉え、それに対する根本的な否定から出発するものもあれば、「過去」を通時的に眺め、そこから新たな活路を見出そうとする止揚もある。外側からの重圧に耐えながら、時にはそれを跳ね返そうとする努力もなされているため、そのいずれも「反抗的」な特徴が読み取れる。特に戦後においては、その両旋律が織り交ぜられながらも交互に主旋律に浮上する傾向がいよいよ鮮明となる。「中国の近代」に対して目下行われている検証作業は、かつて日本が経験した失敗を回避し、日本が手にした成功を複製することを目標の一つとしているが、「日本の戦後知識人による近代への反省」に対する正しい理解こそ、その知的作業の成敗を左右するポイントになるだろうと筆者は考えている。

第一節 伝統と近代の間

明治維新以降の日本では近代化が進み、経済も急速な成長を果たした。明治維新は単に西欧より近代的な社会制度や科学技術を摂取し、いわゆる明治人の精神構造を外側から方向づけただけでなく、それまで日本人の精神、文化の「核」とされてきた伝統的な哲学や思想に再評価や再構築の契機をもたらしたともいえよう。たとえば、福沢諭吉は（『文明論之概略』1875）儒学文化の根底にある「尚古」の弊害を指摘し、批判を通して日本人の思想を儒学の束縛から解放することこそ、文明開化を実現するための道だと唱えた。しかし、「人間社会に停滞の害毒を流したのは儒学の罪というべし」と、儒学と統治階級との癒着による学問の独占的な状況を糾弾した福沢諭吉自身も、儒学は激変期の日本社会にモラル的、教養的、価値観的養分を与え続けていたことを否定できないだろう。

もとより、明治維新までの日本の中核思想は、中国南宋の朱子などの思想を、仏教や道教に触発されながら体系化した朱子学にあるとされている。これを中心に日本で独自の受容と進化過程を歩んできた儒学及びそこから派生した諸思想は、明治維新を支え、またそれを成功に導くための社会的精神的基盤を提供し、今日に至っても尚強靱な絆として機能し続けている。その意味でいうと、江戸時代の発展を経て明治期を経験した日本の伝統となった日本儒学は、明治以降大量に流れ込んだ西洋文化とともに、日本の近現代思想文化の形成や発展に重要な役割を果たしている。逆に言うと、日本における儒学の発展史をみると、儒学と西洋文化は決して対立、衝突などを特徴とする緊張関係にあるのみならず、統一と融合の一面もあるため、弁証法的な関係にあると言わざるを得ない。

かつて明治日本が経験したものと同じように、今日の中国も思想の変革期を迎えようとしている。今日の中国では、社会主義的イデオロギーの退潮に伴って急速に広がる「信仰の真空」が、政治システムを維持するための安定的な社会的な精神構造を大きく揺らがし始めたと言われている。

れている。そのなかで、近年、中国政府が「伝統への回帰」と称し、社会主義や共産主義イデオロギーのオルタナティブとして、中国民衆が従うべきとされる「核心価値観」³¹の数々を考案したが、そこには「儒学への回帰」傾向が強く現れている。中国伝統文化思想としての儒学に政治統治の正当性及び安定性を求めるのは中国為政者の古来のやり方であるが、文化大革命期に共産党によって猛烈に批判され、根こそぎ破壊されかかった儒学が、政権維持や民衆の精神構造の安定化のための「道具」として再び重宝されるのは、歴史の皮肉としか言いようがない。「回帰」とも「補修」とも「新生」とも取れる、儒学を強く意識する「核心価値観」は政権への求心力や民衆の幸福感の向上にうまく機能するかどうか、という問いに答えるためには、これからなお長期間の観察が必要である。

かつての中国を各宗派が形成する信仰共同体とするならば、その信仰の核心に位置する要素は伝来宗教の仏教、土着宗教としての道教と、統治理念として二千年にわたって補強され、洗練されてきた儒学だと指摘できる。その意味では、今日の中国民衆の「信仰の真空」を補填できるのは、軌道修正しながらも、強烈に集団への服従を強要する既存の儒学だけではない。マルクス主義と西洋哲学をも含めて、伝統思想との関係を改めて見直し、必要な要素を抽出した上で、明治以降の日本における儒学が直面する「近代化との弁証的關係」の構築こそ、今日の日本だけではなく、今日の中国においても避けて通れない大きな文化的思想的課題となると筆者は考えており、本論を構想する際の筆者の出発点と基本的な問題意識というものである。

「失われた二〇年」を経験しながら、福島原発事故など未曾有の自然災害に見舞われた日本では、日本が明治以来の危機的な局面に瀕し、「死活」問題に改めて直面させられているという言説は勢いを得ている。かつて福沢翁が激動の明治期に高唱し、曲がりなりにも今日まで維持されてきた「脱亜入欧」論との決別として、「離米入亜」³²論も一部唱えられるようになった。これは、まさに今までの「日本の近代」がいよいよ「過去」になり、その「過去」に対する新たな反省がスタートしたことも意味するものであろう。こうした中で、戦後知識人が整理し、再構築した「日本の知」に対する再点検作業は今日の日本だけでなく、今日の中国にもより現実的な意味を有するものと考えられる。

日本の「近代」は「過去」に対する内省又は反省によって貫かれている。その反省は三段階に分けてみることができる。第一段階は明治維新期の福澤諭吉を代表とする「脱亜入欧」である。第二段階は戦後の「不戦」である。それは日本がGHQ統治の下、欧米になりきるための自己否定と自己抵抗である。第三段階は戦後レジームからの脱却である。今までのイデオロギーを見なすための傾向としての「脱米入亜」などのような現代の再認識である。第三段階の戦後知識人の態度はそれぞれ竹内好、丸山眞男と加藤周一を代表とする三つのタイプに分けることができる。竹内好の場合、東洋と中国の立場に立った否定であり、丸山眞男の場合は西洋の

³¹ コアバリューについて国家レベルでは「富強・民主・文明・和諧」、社会レベルでは「自由・平等・公正・法治」、個人レベルでは「愛国、敬業、誠信、友善」を指す。

³² 中島岳志『アジア主義 西郷隆盛から石原莞爾へ』潮文庫, 2017, 15 頁。

立場に立つての否定であり、加藤周一の場合は西洋の立場から出発しながら「過去」を通時的に眺め、そこから新たな活路を見出そうとする止揚である。三人の知識人は外側からの重圧に耐えながら、時にはそれを跳ね返そうとする努力もなされているため、そのいずれも「反抗的な特徴が読み取れる。特に戦後においては、その両旋律は織り交ぜられながらも交互に主旋律に浮上する傾向がいよいよ鮮明となる。

「近代」がよって立つ原点を探るべく、「日本」の深層に染み込んだ「中国」に目を向け、解説を試みたことにより、加藤周一と竹内好、丸山眞男は同じアリーナに立ち、それぞれの「自我」に押し付けられた「近代」への宣戦ができ、精神的な握手を交わした。中国の場合も「近代」をまっしぐらに走りながらも、原点を見失う焦燥に苛まれている。戦後知識人の彼らは嚴復、魯迅、胡適など「過去の闘士」に、自らが立ち返るべき原点を求めようとする。彼らを研究することは近代的思考に関連する日本と中国の諸相の究明にも繋がると考えている。加藤周一及び同時代知識人らの軌跡をたどり、現代日本及び東アジアの課題に寄与し得るものとその示唆的な意義を見出すことが現代の日本人だけではなく、現代を生きる中国人にとっても不可欠である。

第二節 日本の近代

明治日本の近代化と文明化は文明の本質の模索である。松永昌三氏が指摘した通り、日本の近代化は、西欧諸国の近代化モデルをアジアにおいて行った「新しい実験」である。

明治政府と自由民権論者の対立も、近代国家を建設することの是非にあるのではなく、どういう性格と内容を持つ国家をつくるかをめぐっての対立であった。また文明化といっても、何をもって文明の本質とみるかは、論者によって違った。近代国家といっても多種多様であった。西欧文明といっても、その受け止め方には論者の数ほどの違いがあった。それに近代国家を誕生させ近代文明を発展させたヨーロッパとは歴史的伝統の異なるアジアにおいて実行しようというのであるから、西欧諸国というモデルがあるとはいえ、一つの新しい実験であったことは疑いない。³³

「新しい実験」とは「多種多様な近代国家」を「歴史的伝統の異なるアジア」で実行することである。西洋の近代は常に東洋の手本であった。近代文明をどのように体質の異なるアジアにおいて率先して実行するのは明治政府の最大の課題であった。イギリス歴史学派のバジヨット（1826-1877）は『自然学と政治学』において「近代」概念を提示した。彼は「議論による統治」を中心概念とし、「貿易」および「植民地化」を系概念とするものである。つまり「議論」は「近代」を特徴づけるキーワードであり、「議論」することは「自己」と「他者」

³³ 松永昌三 『福沢諭吉と中江兆民』中央公論新社, 2001, 15 頁.

が意見を交わさなければならない行為である。それについて、松本三之介氏は近代日本と社会進化論に関連して「利己」と他者の両立を主張する。

社会進化論の場合、この知的思考力は、まず社会という多数の他人との共同生活において、自己の生命幸福という「利己」を達成するには、同じ社会の多くの他者が、やはり個人として同じように考えるであろう「利己」との両立を考慮し、そのなかで行われなければならない、と想定することが必要となる。つまり、知的な思考力には、同時に他者の存在を冷静に観察し、その自己主張を理解する他者感覚が不可欠となろう。またそうした他者に対する感覚と理解とを欠いたならば、自分の「利己」も実現できないばかりか、社会は自己中心的な主張と物理的な力の競技場に陥り、結局は強者の支配に行き着く大きな代償を支払わなければならないと考えるだけの想像力を持つことも求められるだろう。ともあれ人間の知能は、それらの思考力を兼ね合わせることによって、社会生活のさまざまな場面で、「利己」と他者—あるいは全体としての社会（または国家）—との両立可能な「利己」の在り方を発見することが期待される。³⁴

「利己」は個人の自我の主体的な意欲と行動であり、「他者感覚」は「利己」の実現に不可欠な「知的思考力」であると松本氏はいう。日本は西洋と同様に「自己」と他者を両立する方法を模索しなけりばならなかった。

近代日本の強い自意識について、子安宣邦氏は「漢字受容」の観点から「日本における自文化・自言語の意識」が他者としての漢字への「抵抗や反発とともに形成される」と説明する。さらに日本は「異質的な他者への排他的反発とともに形成されたこの近代の自己を、現代日本の批判的な分析的視点はもう一つの自己、潜在する自己意識として再構成」してきたし、このような日本における自己を「批判的に再構成するのは日本精神分析の視点」³⁵であると指摘する。そしてその立場が構成する日本文化論は「丸山眞男による歴史意識の古層論と同じ閉ざされた内部性の響き」³⁶があるという。

丸山眞男の「古層論」だけではなく多くの戦後知識人が日本の「近代」と西洋の「近代」を比較し、日本の「自己」と日本の問題に照らし合わせる道筋を探し続けてきた。七十七年前の一九四二年、太平洋戦争勃発の翌年の座談会「近代の超克」が悪名高い「知的協力会議」として知られている。当時、西谷啓治、小林秀雄などを含む日本の知識人エリートの十三人によって催され、竹内好は同名の批判論文を出した。「近代」とは当時の文脈で言うと日本とアジアにのしかかった米英などの国々の「近代」のことである。子安宣邦が指摘した通り、「対米英

³⁴ 松本三之介「まえがき」『「利己」と他者のはざま—近代日本における社会進化—』以文社、2017、7頁。

³⁵ 子安宣邦『漢字論 不可避の他者』岩波書店、2003、230—231頁。

³⁶ 同上、231—232頁。

戦の開戦が、日本人に己れの歴史真理的な鬱屈の要因を「近代」として対象化させ、その克服の言辞を可能にさせた」のである³⁷。

一方、丸山眞男は竹内好の「他者感覚」を高く評価し、竹内は自分と同じ考えを持っていたと評した。以下引用する。

だから、一身独立して一国独立す、というかぎりでは、好さんもぼくも全く同じ考えだと確信しています。ぼくとは仕事の領域がちがうし、考え方もちがうから、そこは一口にいえませんが、一番くいちがうように見えるナショナリズムの問題でさえ、二人は実は同じメダルを両側から攻めていたのだと思うんです。むしろ、あれだけ反ヨーロッパというか、アジア主義を高唱する好さんが、ヨーロッパの個人主義とリベラリズムの最良の要素をどうしてあのように、ただ頭で分っているだけでなく、身に着けていたのかぼくにはそれがなぞといえなぞです。ラジカルな思想家に左右を問わず一番欠落している、あのリベラルな—「民主的」という意味でない—他者感覚を、です。³⁸

竹内好と丸山眞男の両者の存在を対角において分析するのが一般的な捉え方だが、二人はある時期思想上の深刻な対立があったにも関わらず、結果的に共鳴し合う方向に転じ、最後には見事に思想合流を果たした、ともみえる。さらに付言すると、両者の知的作業は、ともに「外側」からの重圧に、日本、強いて言えば「東洋」が声を上げずに従順に変質していくことに対する警戒から端を発し、時代に流されずに何かしらの「抵抗」が必要だという点で一致性を見せていると考える。このような底層共鳴が最初から存在していたからこそ、両者の共振を引き起こし、最終的に合流を実現させたと考えられる。加藤周一は両者と知的な関係を緊密に持った同世代の人物である。「東洋」という「特殊」から出発した竹内好と、「西洋」という「もう一つの特特殊」を目指そうとした丸山眞男との間に、加藤は「特殊」と「普遍」、「日本」と「外来思想」の対角関係を体系化した構図を持ち出したのである。それについては後の章節で詳しく考察する。

第三節 一九一〇年代生れの知識人

一九一〇年代生れの知識人は戦場で砲火を浴びるような直接的な戦争経験をあまり有していない³⁹特徴があるため、彼ら以前の戦後知識人と異なって、戦争の実体験を思想化すること

³⁷ 子安宣邦『「近代の超克」とは何か』青木社、2008、30頁。

³⁸ 丸山眞男「好さんとのつきあい」『追悼 竹内好』魯迅友の会、1978、241頁。

³⁹ 竹内好は1943年12月に招集され、湖北省にて歩兵第八十八大隊に配属、粵漢鉄道沿線の警備にあたる。1944年6月に機関銃隊に配属、敵軍と正面衝突。翌月に大隊本部勤務とな

が十分にできないし、戦争の生々しい体験を直接の言葉にしたがらずに体験を思想化するような傾向もない。そういう意味で、彼らは戦争と密着しないが、戦争を身近な距離において主体的に考えることができた人たちと言える。一九一〇年代生れの戦後知識人の加藤周一（1919-2008）および同世代の竹内好（1910-1977）、丸山眞男（1914-1996）の三人は日本の過去をそれぞれ反省し、日本の未来にそれぞれの理想を持ち、戦後日本社会に大きな影響を及ぼした人物である。

1. 加藤周一と竹内好

一九一〇年生まれの加藤周一は一九〇〇年代生まれの戦後日本の知識人を考えるための座標軸を持っていた。加藤周一は『日本文学史序説』において林達夫（1896-1984）、石川淳（1899-1987）、小林秀雄（1902-1983）を戦後日本の知識人の最後の三つの座標軸に譬えた。三人に関する加藤の記述は以下の通りである。

第一次世界戦争後、「大正教養主義」とマルクス主義の流行のなかで、二〇代の青春を送り、軍国主義と太平洋戦争の時代に、壮年期を過ごしなが、流れに抗して、大勢に順応することを拒否し、一貫して自己の立場に徹底したのは、林達夫（一八九六～）と石川淳（一八九九～）と小林秀雄（一九〇二～）である。彼らは時代に流されなかったから、かえって深くその時代を代表していた。⁴⁰

加藤によると、三人の共通点は「時代に流されなかった」ことである。林達夫と石川淳はマルクス主義者ではないにも関わらず「天皇ファシズム」に妥協しなかった点では大半のマルクス主義者よりも徹底していたし、小林秀雄は非歴史主義的な立場をマルクス主義に対立させ、日本伝統文化に還元した。三人とも時代の「例外」であるゆえにかえってその時代を代表するような存在になった人物である⁴¹という。「例外」という言葉は加藤周一がしばしば使う言葉だが、文字通り社会の主流に属さない、従わない「個別」な人物や事物に対して使う一方、社会や時代の主流をけん引する「個別」な人物や事物にも使ったのである。これについては後の章節に譲る。

加藤周一は『日本文学史序説』全編を通してある座標軸を内在させた。終始内在するその座標軸の起点は万葉集の時代の山上憶良にまで遡るため、加藤はこのタイプの知識人を「憶良型」知識人と名付けた。「憶良型」日本知識人の像に関する考察は後の章節に譲るが、『日本文学史序説』では林達夫、石川淳、小林秀雄の三人を最後にして以降の知識人には触れなかった。加藤周一は一九〇〇年代生まれの同世代の人への評価を控えたいし、当事者の自分を評価し得

る。1945年5月に旅団司令部勤務。1945年8月召集解除。2年未満の軍隊生活はあるが、直接戦闘した経験はほとんどないのに等しい。

丸山眞男は1944年に朝鮮平壤に応集したことがあるが、戦闘経験はない。1945年広島市宇品の陸軍船舶司令部に再応召、被爆。

⁴⁰ 加藤周一『日本文学史序説下』筑摩書房, 1975, 479頁。

⁴¹ 同上, 479頁. この一文にある「例外」は筆者の表現であり、加藤周一の表現ではないが、「大勢に順応すること」を「拒否」したという文脈では「例外」に当て嵌まると考えられる。

ないという。他方で加藤は自己評価として自分が左翼だと言ったことがある。そんな「左派」の加藤の対局には「右派」の竹内好がいた。

竹内好（1910－1977）は京都出身で東京帝国大学中国哲学文学科を卒業後、中国文学研究家と日本文学評論家として日本の思想界で活躍した。彼は少なくとも四回中国に滞在した経験がある。一九三二年は大学在学中に見学、一九三五から三七年までは『中国文学月報』の雑誌編集者として考察、一九四二年は回教圏研究所の研究者として調査、一九四四年から一九四六年までは日本軍の軍人として湖北省に駐在した。竹内好は一九四四年『魯迅』を執筆後に「竹内魯迅」と呼ばれたように、魯迅は竹内好の思想の出発点といえる。竹内好は生涯を通して魯迅からの影響を受け続けた。晩年の一九七〇年に手掛けた『魯迅全集』の翻訳は一九七三年に癌が発症しても途絶えさせることはなかった。竹内好は魯迅の「否定」と「抵抗」の精神を自分自身に重ねて見たのである。同世代の加藤周一は竹内好の近代理解をこう説明する。

ヨーロッパ文化のうけとめ方のちがいから、中国型の近代化が区別される。すなわち中国型では、旧体制の支配層が、ヨーロッパを範とする近代化を拒否するので、下からの近代化が革命的な形をとる（主人・ドレイの関係を破壊する方向）。日本型では、支配層がヨーロッパを範とするなしくずしの近代化を行うから（ドレイが主人になり上る方向）、下からの革命的な運動は強くない。したがって日本の近代化は不徹底なままにとどまる、という。近代化の不徹底性は、日本の文化と思想にあらわれる。中国文化は「回心型」である。外国の文化と対決し、抵抗して、その過程を通じ、根本的な自己変革へ向かう。日本文化は「転向型」である。対決と抵抗なしに、外部から新しい思想を採用し、そういう過程をくり返して、自己が根本的に変るといことがない。新しいものは、古いものを超えてつくられるのではなく、外から来るのであり、したがってそこには自発的な発展というものがない。⁴²

封建的な主人と奴隷の「関係」を破壊するような革命は日本では起こらないために日本の近代は徹底していないとの竹内好の批判に対して、加藤は日本文化が「転向型」であるとして、「自発的」な発展ではなく、受動的な変化を遂げると説明したのである。

加藤周一と竹内好の立場について、鶴見俊輔の指摘通り⁴³、竹内好は自分の魯迅研究の方法をはっきりさせるためにその対極として加藤周一の西洋文学研究の方法をあげたのである。まず加藤には以下の発言がある。

ヨーロッパ精神を握もうとすれば、（ヨーロッパの言語で）話すとか、日記を書くとか、徹底的にやるよりない。もしそうでなければヨーロッパ精神は徹底的に分らない。そう

⁴² 加藤周一「竹内好再考」『現代思想』2009vol. 37-9, 65頁。（『朝日新聞』1977年3月24日, 25日号）

⁴³ 鶴見俊輔『思想の科学 臨時増刊号』思想の科学社, 1978.

いう解り方は、明治以後には衰えたけれども、奈良朝、平安朝、江戸時代には行われた。常に行われてきたので、それが、日本の作家の立派な伝統だと思う。⁴⁴（加藤周一）

この加藤周一の発言に対して竹内は以下のように言う。

私は、加藤の判断の一切を、承認する。ただ、行動綱領だけは、承認しない。加藤の絶対他力にたいして、私は絶対自力を対置する。私は、加藤の論理の正しさを認めつつも、自分がそれに従うことは許さない。私は、加藤とおなじ目標に向って、加藤と反対の方向に歩く。そんな、バカなことが、できるか、というかもしれないが、できるか、できないか、やってみなければわからぬので、とにかく、私は、それを固執するつもりだ。⁴⁵（竹内好）

加藤周一は外来精神を徹底的に理解し、活用することが日本の伝統であると言うのに対して、竹内好はそれを「絶対他力」と見なし、「絶対自力」を徹底し反対の方向へ歩むと言うのである。竹内が加藤と「同じ目標」を認めつつ、固執する「反対の方向」とは何か。竹内の死後、加藤周一の理解によれば、それが「自発的な発展を遂げる」ための「根本的に変わる」日本という方向である⁴⁶。

一九四八年の加藤周一はまだ雑種文化論を発表する前の時代に身を置いていた。その時の加藤は日本の参照軸に成り得るものは西洋しかないと考えており、日本自身及び日本以外のアジア諸国をさほど意識していなかったと考えられる。しかし、それは彼が「絶対他力」主義者であることを意味するものではない。後に世に問う『日本文学史序説』に見られるように、加藤の言う「外来思想」には「西洋の精神」だけではなく、アジアの思想、特に宋学を代表とする中国思想も重要な一角を据えている。加藤周一は日本が受けてきた中国およびアジアの歴史的影響に強い関心を持ち、それを西洋思想と同格的なものとして重要視し、約十年の歳月を費やし、『日本文学史序説』においてそれらを自分の思想的枠組みに取り入れることを完遂した。

一方、竹内好の「絶対自力」は日本自身の文化と思想に端を発しており、それをベースにする自発的な思考力の涵養を強調するものである。竹内好は日本人の思考や行動の原点を当代無二の知日派として知られている魯迅に求めるべきと、諄々と説いていた。その努力は丸山眞男及び加藤周一にも認められ、バットンタッチされている。加藤周一と反対の道を歩むと決心し、

⁴⁴ 加藤周一、座談会「戦後文学の方法を求めて」『総合文化』, 1948年2月号, 6頁.

⁴⁵ 竹内好「ある挑戦—魯迅研究の方法について」(『思潮』1945年5月号)『新編魯迅雑記』勁草書房, 1976.

⁴⁶ 加藤周一「竹内好再考」『現代思想』2009vol. 37-9 (『朝日新聞』1977年3月24日, 25日号)

自力に頼ると宣言した竹内好だが、周知のように、反対の道を歩み出した当初の目標は、加藤周一のそれと同じである。竹内自身が一九五八年に加藤周一を以下のように評価する。

初期の加藤氏はペダンチックのくさみがあって、私はそれに反感を表明したことがある。ところが外遊後の彼は、人物が一まわりも二まわりも大きくなって、教養は彼の人格の一部と化し、もはや反感をさそう教養主義という遊離した形では存在しなくなった。彼は西洋留学に成功した戦後ではほとんど唯一の例ではないかと思う。⁴⁷

竹内好は加藤周一の変化に気づき、評価したのである。加藤の変化は竹内好に触発されたものかもしれない。或いは竹内好の原経験を引き継いだのかもしれない。加藤周一は一九六六年に竹内好の思想を以下のように指摘する。

竹内好は東京帝国大学の秀才たちがつくりあげた官僚国家への反撥から、魯迅のなかに自己を見出そうとしたのだ。とにかくここに、私が彼の原経験とよぶものがある。⁴⁸

竹内の原経験は、人間の特殊な条件（たとえばドレイ状態）と直接に係り、そのなかに普遍的な価値（たとえば普遍的な文明）の契機を含まない。従ってそこから発する議論は、普遍的なものよりは、特殊なものを強調する傾向が強く、そのことと関連して、現状の批判には鋭く、将来の目標の内容については不明確にならざるをえない。一しかしこれは極めて大ざっぱな説明にすぎない。そもそも竹内の経験が、普遍的な価値へ向う面においてではなく、特殊な状況との関係において人間と係っているということは、その特殊な状況に、すべての人間にとっての普遍的な意味がない、ということではない。それどころか、竹内の文章の迫力は、まさに、すべての人間が特殊な状況のなかにあり、各自の状況を逃れることができないという事実そのものに由来するのである。状況の特殊性は、人間にとって普遍的である。すなわち、人間の条件そのものである。⁴⁹

加藤周一は竹内好の議論は「人間の特殊な条件」の「原経験」から発するものだと指摘しながらも、その特殊性には万人共通の「普遍的な価値」の一面が存在すると認め、竹内好の「状況の特殊性」を首肯したのである。後年の加藤周一は直接竹内好から影響を受けたと表明したことがないが、西洋ばかりではなく、竹内好の「自力の向かうところの日本文化」、またその背後に控える中国文化にも目を向けるようになった。『日本文学史序説』はまさしくその努力の集大成と言えよう。竹内好と加藤周一は共通した問題意識を抱えながら背を向けて出発した

⁴⁷ 竹内好「加藤周一著『政治と文学』『現代思想』2009vol. 37-9, 50頁。（『東京新聞』1958年4月16日）

⁴⁸ 加藤周一「竹内好の批評装置」『現代思想』2009vol. 37-9, 55頁。（『展望』1966年11月号）

⁴⁹ 同上, 55頁.

が、同じ円周をたどるような形で、新たな頂点で再会し、互いの健闘を称え合ったのではなからうか。加藤の以下の結論は恐らく竹内も頷けて共鳴できるものであろう。

伝統的日本的なものは、もはや生活様式ではなく、価値の体系の一面である。しかし価値は生活の様式に影響をあたえると共に、また生活の様式から影響をあたえられる。生活様式の変化には多かれ少なかれ価値の変化が伴う。その変化は、西洋の価値の無条件的輸入ということではなく（植民地文化）、西洋の価値の条件的なうけ入れ（普遍的な文化）ということをも可能にするだろう。すなわち西洋そのものにおいて、その普遍的な面と特殊な面とをひきはがすことの可能性が、はじめてあらわれてきているともいえるのである。⁵⁰

加藤周一は竹内好の特殊性における普遍性を承認したように、日本は西洋の価値を無条件に輸入するのではなく、そのうちの普遍的な部分のみ、条件付きで受け入れることを主張する。そのためには、「普遍的な面」と「特殊な面」を引きはがさなければならないという。

竹内好は日本またはアジアという特殊性を重視し、伝統と決別した徹底的な否定を通して実現する中国の再生がヨーロッパと異なるもう一つの新しい近代化の道であると考えた。彼は革命的な近代化の方法を以て近代日本を批判し、日本の魯迅精神に呼びかけたのである。彼の「否定」と「原点」について後の章節で詳しく考察する。

2. 加藤周一と丸山眞男

丸山眞男の「近代」は竹内好のそれと少し異なる。丸山眞男（1914－1996）は大阪出身で学生時代に唯物論研究会創立記念の講演会に参加し、学生リーダーと間違えられて検挙、拘留された経験を持つが、東京帝国大学を卒業後に助手から准教授、そして東京大学の教授になった。第二次大戦中に日本政治思想史の研究を發表し、戦後には天皇制ファシズムの構造を分析した「超国家主義の論理と心理」を發表し、一躍有名な政治学者として知られるようになった。また、荻生徂徠を中心とする近世の儒学、日本の思想の古層を意識した学者として知られる。現実政治では一九六〇年の安保反対闘争で竹内好とともに知識人の中心となった。

加藤周一の思想を考えるには同時代人の中でも特に丸山眞男の思想が重要な伏線的な参考となる。またその逆も成立すると考えられる。二〇一二年から二〇一三年にかけて日本の自由民主党憲法改正草案をめぐる議論を背景に、憲法研究者の樋口陽一氏が一九五〇年代末の学問環境で考え始めたことを『加藤周一と丸山眞男』⁵¹という一冊の本にして伝えている。樋口氏自身が社会をどう認識したか、どう構想するのか、どう働きかけるかを考えるにあたって、加藤周一と丸山眞男の二人からの影響が大きかったことを語っている。

⁵⁰ 同上, 61 頁.

⁵¹ 樋口陽一『加藤周一と丸山眞男 日本近代の〈知〉と〈個人〉』平凡社, 2014.

私にとって戦後思想を代表する存在としての加藤周一と丸山眞男の何をどう読んだか、その読みとり方を座標軸とし、加えて西洋経済史学、日本史学、法学の中では民法学という、憲法学の外の世界それぞれとの、私にとって知的刺戟に恵まれた交信の一端を素材として本書を組み立てた次第である。⁵²

このように、加藤周一と丸山眞男の座標軸は様々な分野で現代の日本人に共有され、現代の日本社会に機能し続けてきたことは事実である。加藤周一は「雑種文化」論、丸山眞男は「古層」論で、同世代の二人は日本戦後の知識人の思考と言葉で日本の思想と文化構造にメスを入れた人物である。二人はお互いの「対話する相手」であり、二人は政治的立場が近く、二人は「日本的なもの」の探求の道を共にしてきた良き友人であり仲間である。したがって両者の言論は補い合うものが多く、同調するものが多いが、しかし両者には看過してはならない決定的な違いがある。

丸山は一九七二年に「歴史意識の「古層」」という論文を発表し、「古層」論を誕生させた。丸山は『古事記』『日本書紀』の冒頭の言葉「なる、なりゆく」「つぎ、つぎつぎ」「いきほひ」という三つの言葉様式を「基底範疇」と呼び、これらが日本の思想様式の発想に由来するという。そうした日本の歴史意識の内側には響き続ける「持続低音」が「歴史意識の古層」であるという。加藤周一は丸山の古層論が自分の考えとほとんど同じであるという。加藤は日本人の世界観について自らこう語っている。

それを私は「ベクトル」という概念で説明した。丸山眞男さんはそれを「古層」という言葉で表現し、後に「バツ・オスティナート」と表現した。「古層」というときに「古い」というといつの時代か問題になるから、それよりも構造上の基底になっているものに着目して、それがあらゆる外国のイデオロギーの変化を引き起こすというふう考えた。バツ・オスティナートというのは、持続する低音があり、楽器でいえばコントラバスですが、その上の高音部をメロディーが流れるのだけれど、ただ単に低い音が続いているというだけではなくて、それとの関係においてメロディーが展開されるということもふくまれていると思う。だから、「バツ・オスティナート」のほうがただ「古層」というより正確かもしれない。私が「土着思想」といったのはほとんど同じことですが、われわれが特別の関心があったことの一つは、「古層」とは、「バツ・オスティナート」とは、あるいは「土着思想」とはいったいどういうものであったかという疑問に答えたかったのです。⁵³

つまり、加藤周一は丸山眞男の「古層」または「バツ・オスティナート」を自分の言葉で表現したのは「土着思想」であった。言葉のどれが正確かというよりも、共通関心のあることを言明したのである。前文で述べた通り、加藤周一の場合は早期に「雑種文化」という言葉で表現したのだが、晩年になっては「土着思想」または「土着世界観」で表現するようになった。この「土着思想」または「土着世界観」は加藤周一の思想を考えるのに最も大事なキーワード

⁵² 同上,180 頁.

⁵³ 加藤周一『日本文学史序説補講』 筑摩書房, 2012, 307 頁.

である。加藤周一の思想は丸山眞男の思想に回収され、同一視されることが多いため、両者の思想の相違点は発見されずに見過ごされてしまいがちである。加藤周一は古層論について丸山眞男と対談したときの発言がある。

“なる”のほうは、だから時間的には「いま」の世界になるし、空間的には「ここ」の世界、日常的現実の世界になるわけですね。⁵⁴

これに対して丸山は「「ここ」の意識には空間と日本の風土も関係している」とし、「非常に具体的な領域」として捉え、空間との関係性のみを解釈し、時間との関係性には触れなかった。このやりとりからわかるように、丸山は空間のみを念頭に置いて、時間についての思考はなかったのである。これこそ加藤思想と丸山思想の決定的な違いである。一九五〇年代に打ち出した「雑種文化」論と一九八〇年代の「土着世界観」の具象化を成功させた大作『日本文学史序説』には加藤の思想を明らかにする糸口がある。「時間と空間」への加藤のこだわりも『日本文学史序説』の中に表れている。

加藤は丸山を私的な友人としてではなく、同時代人として意識していた。

私は丸山眞男の友人ですが、私的なことはなるべく避けて、同時代の人間として、思想家としての丸山眞男にはどういう意味があったか。⁵⁵

加藤周一は『『日本文学史序説』補講』において海外が『日本文学史序説』に対する反応の質問に対してフランス語版の序文を書いてくれたエティアンブル教授の見方を取り上げて、「方法上のマルクス主義」の影響が明らかだが、「教条主義的ではない分析の仕方を歓迎する」とされたことを満足して受け取った様子である。そして丸山眞男とマックスヴェーバーの違いについて以下のように述べた。

それは一般知的世界に触れた話ですが、大きく見れば、私自身のことはふれないとしても、丸山眞男は日本の「超国家主義」の、あるいは徳川時代の政治思想史の分析で、国際的な権威です。すべての研究者が読むべき代表的な古典の一つです。しかし、丸山さんの方法を応用してアメリカ史を書き直すとか、ヨーロッパ史を解釈し直すというようなことはちょっとないと思う。それが丸山さんとマックスヴェーバーとの違いです。ヴェーバーはドイツの話をしていただけではない。ドイツ史のための古典ではなく、世界の考えられるすべての宗教社会学のための新しい方法を提供したのです。

丸山眞男以降もう一步先まで行けば、日本の話ではなくて、政治史とか思想史という分野で、世界に影響を与えるような方法を日本からつくりだしていくことになるでしょう。しかしそういう兆候はまだない。⁵⁶

⁵⁴ 加藤周一「対談 加藤周一・丸山眞男」（1972年8月10日）『日本の思想6』別冊，筑摩書房，7頁。

⁵⁵ 加藤周一，日高六郎『同時代人丸山眞男を語る』国民文化会議，1998。

⁵⁶ 加藤周一『日本文学史序説 補講』筑摩書房，2012，313頁。

含意深い文脈を読めば、加藤自身が丸山と差別化することを意識していることがわかる。丸山と何が違うかという点、加藤は丸山と同じく日本を出発点にしたが、目指したい理想は日本だけではなく、マックスヴェーバーのような普遍的で体系的な新しい方法論である。それこそ加藤と丸山の相違点である。

ほかの場面でも加藤周一は丸山眞男の「バツ・オスティナート」の考え方について自ら「賛成ですが、ただ、表現の仕方はちょっと違います」というのである。

丸山さんははっきりと、いろいろな個別の例を挙げていますが、私は少なくともある程度までははっきりした形で、外国から文化あるいは思想が入ってくると、それが日本で変わる、日本化される、その日本化の方向に共通性があると思っています。内容は、思想が違うからもちろん違います。仏教が日本に入ってきた場合と、丸山眞男が細かく分析した朱子学が入ってきた場合と、それから明治の初期の西洋の思想、スペンサー、マルクス主義、プロテスタンティズム、そういうものが入ってきたときに、日本でどう変わるかというのは、それぞれの場合によって変わり方が違う。けれども、そこから変化の方向の共通性を引き出すことができるだろうと私は思います。その点では、丸山さんのバツ・オスティナートの理論はあまりはっきりしてない。けれども、示唆はしています。いま申し上げたように、示唆はしているけれども、それを体系的には追究していないということです。⁵⁷

加藤周一は丸山の「バツ・オスティナート」の理論への賛同とまだ「はっきりしてない」との不満を持ちながら、主体的に丸山の「示唆」を自ら「体系化」する試みをしたのである。それは「雑種文化論」という表象から発展し、「土着世界観」という本質を軸とする『日本文学史序説』を始めとする一連の仕事である。

丸山の「古層論」から「雑種文化論」に共通する本質的な問いを見出した加藤は丸山の「古層論」の「非体系性」に対して物足りないと考えると同時に、丸山の本質を共有する仲間として「古層論」に相通じる「土着世界観」を体系化しなければならないと考えたのである。加藤の「土着世界観」は丸山の「バツ・オスティナート」をより明確化した新しい概念道具であり、加藤自身の「雑種文化」が抱える問いへの答えである。またそれは加藤周一が『日本文学史序説』を手掛けた原動力の主体性であり、加藤思想の本質的な問いであると考えられる。

第三章 「雑種文化」と「土着世界観」をめぐる考察

第一節 加藤周一の出発点

加藤周一は一九五五年から一九六〇年まで一連の日本文化論を発表したが、その中心となるのは「雑種文化」論である。特に「日本文化の雑種性」、「雑種的日本文化の希望」

⁵⁷ 加藤周一,日高六郎『同時代人丸山眞男を語る』世織書房,1998,26頁.

は日本文化の具体的な考察である。「雑種文化」という表現は西洋の「純化文化」と対照的に使った言葉である。この言葉だけで見た場合はマイナスのイメージが強い言葉であることは日本も中国も変わらない。しかし、加藤は雑種文化に肯定的な意味合いを持ち合わせる。この点については後の彼の「日本文化の純粋化運動」批判にも繋がる。加藤は「日本種の枝葉を落として日本を西洋化する」と、「西洋種の枝葉を除いて純粋に日本的なものを残したい」との両方に対し反対する立場である。日本種と西洋種の共存する状態が雑種文化であって、日本文化の特徴である。この時の加藤は主に日本と西洋の関係において雑種文化論を掲げたのである。しかし雑種の対照要素は主に西洋であった。その後、一九六〇年から六九年までカナダのブリティッシュ・コロンビア大学で教鞭をとったが、約十年間の蓄積を経て日本文学史研究と美術史の成果として出したのは、一九七〇年代から八〇年代にかけて『日本文学史序説』⁵⁸である。加藤が雑種文化論から十年以上の思索の後に書かれた壮大な『日本文学史序説』は西洋だけではなく、日本種の中にはもっと早い段階の外来種として中国種を含めていることがはっきりと表れるようになった。加藤周一は大著『日本文学史序説』において古代から現代までの日本知識人の思想と文学を挙げ、個々の事実と相互の関連性の両方を重視した独自の視点から巨大な絵巻を書き上げたものである。また同書により一九八〇年には大佛次郎賞を受賞、一九九四年には朝日賞を受賞、二〇〇四年には鶴見俊輔、大江健三郎らと憲法九条を守るため「九条の会」を結成した。二〇〇〇年にフランス政府よりレジオン・ドヌール勲章受章。八十九歳で亡くなるまで評論、著書、詩、舞台劇、映画など多岐にわたる活動を献身的に行った。

加藤周一は雑種文化論を発表したことを含めた自分の回想を自伝『羊の歌』に書いた。この自伝は人生半ばの四十代に書いたものである。加藤自身は自伝を書く理由や目的について以下のように書いた。

軍国主義がほろび、日本国に言論の自由が恢復されてから、私は文筆を業として今日に及んだ。その間二〇年、私の作文の、私事にわたることは、ほとんどなかった。今俄かに半生を顧みて思い出を綴る気になったのは、必ずしも懐旧の情がやみ難かったからではない。私の一身のいくらか現代日本人の平均にちかいことに思い到ったからである。

中肉中背、富まず、貧ならず。言語と知識は、半ば和風に半ば洋風をつき混ぜ、宗教は神仏のいずれも信ぜず、天下の政事については、みずから青雲の志をいだかず、道徳的価値については、相対主義をとる。人種的偏見はほとんどない。芸術は大いにこれをたのしむが、みずから画筆に親しみ、奏楽に興ずるには到らない。—こういう日本人が成りたったのは、どういう条件のもとにおいてであったか。私は例を自分自身にとって、そのことを語ろうとした。⁵⁹

軍国主義が減じた、言論自由が回復された日本は、多くの日本人にとって長く閉鎖された空間に久しぶりに風が吹き込まれたようであったろう。戦争で長い間できなかったことは人それ

⁵⁸ 加藤周一『日本文学史序説 上』筑摩書房、1975。『日本文学史序説 下』筑摩書房、1980。

⁵⁹ 加藤周一「あとがき」『羊の歌』岩波文庫、1968。

どれあるが、事情は自分だけではなく、多くの日本人と共通するだろう。日本人の在り方はどうであるべきか、これからの時世をどう生きるか。これらの問題意識を背後に、加藤は自分自身を日本人の「例」にとるために自伝を書いたというのである。しかし、自伝は「現代日本人の平均に近い」人間が決して平均でない力強い「個性の形成」を見せる内容である。また自伝とは言え、完全に事実を書いてあるわけではない。例えば、後に加藤の妻となった外国人女性のヒルダ・シュタインメッツのことは事実だが、彼女のために別れなければならない元恋人の「京都の女」は虚構の人物である。したがって自伝は一種の事実に基づく創作である。この創作には明確な目的性があるはずである。加藤は自分自身の存在を日本人の一人として、「雑種文化論」を裏付けるかのように、自分の内部世界を完全に開いて、隅々までの事実を羅列して文字化する、自伝の形式にして公開したのである。加藤が自己の形成と形成に伴う条件、要素（自己を取り囲む家族の物理的事実としての経験）を以て自己の理論（雑種文化論）を支持し、証明させたかった意図があるのではないかと考えられる。以下『羊の歌』の一部を引用する。

中学生の私は、もちろん、芥川竜之介ではなく、いわんやセルバンテスではなかった。知的にはいくらか彼らを模倣しているようにみえて、感情的には、まさに彼らとは反対に、幼稚なままであり、どんな経験ももっていなかった。おそらく第三者にとって、これほど魅力のない少年も少なかったろうと思う。そのことを母はひかえめな言葉で表現した、「あまり理くつっぽくても困るねえ」。そういいながら、母はおそらく父の影響を心配していたにちがいない。しかし母も十分に事態を理解してはなかった。私はもはや小学生ではなかった。父の言葉が私をつくっていたのではなく、私が父の議論を採用していたのである。それは別の二つのことだ。私は美竹町の極度に禁欲的な家庭と軍国主義的秀才教育の模範的学校との間を往復し、大いに退屈していたけれども、その他のどんな生活をみずからきりひらくこともできなかった。たとえ祖父の生活に憧れていたとしても、その生活は私自身から無限に遠く離れていた。私は私自身の生活をそのまま受け入れ、それを正当化する理くつを見つけるほかなかった。私は父の議論を採用した。しかし採用すると同時に、その議論と私自身との間のくいちがいにも気がついていた。

60

加藤周一の祖父は借金の穴埋めに貸家の一部を手放すほど事業が経済恐慌の影響から立ち直らず苦勞していたが、「相変らず出かけるときには、身だしなみに念を入れ、外国製の香水を惜しみなくふりかけていた」人であるのと対照的に、加藤の父親は「質実剛健」の人だった。父親について、加藤はこう描いている。「父自身が煙草を吸わず、酒を飲まず、庭で薔薇をつ

60 加藤周一「美竹町の家」『羊の歌』岩波文庫, 1968, 82 頁.

くることの他には、格別の道楽を知らず、全く質素な生活に甘んじていた。金を使う必要を感じなかったから、金をかせぐことにも熱意がなかったのかもしれない。」⁶¹

つまり、加藤家の「伝統」、遺伝子には祖父と父という異なるタイプの間がいて、加藤周一はそれらを見て育ち、影響を受けながらも人格を受け継ぐのではなく、それぞれの「議論」を客観的に判断し、父親の「議論」を自分自身の生活に採用したのである。それと同時に、父親と言っても、独立した人間の自分との間の「くいちがい」があると言っているのである。ここでは「独立した人間」の成長の過程を描いたのである。こういう場面はよく書かれている。例えば、加藤周一は小さい時に子供との会話に満足できず、よく父親と会話していたことについて、以下の通り書いた。

私は早熟だったのではなく、成人にならぬまえに、成人の言葉を覚えたのだ。そして成人の言葉が、子供の言葉よりも、世界を整合的に説明するために、はるかに有力な武器であることには、疑いの余地がない。子供の言葉から成人の言葉へ移ることはできても、その逆の移行は容易に行われまいだろう。すべての成人には幻滅がある。しかし多くの人々は、幻滅をごまかすのに十分なほど忙しい仕事をもっている。私の父には、忙しい仕事がなかった。彼は幻滅をごまかす代りに、理論化しようとしていた。私はといえば、その父の圧倒的な影響のもとで、人生に夢をもつことから始めて、次第に幻滅を感じるといふよりも、先取りした幻滅をもって人生をはじめ、次第に夢をみずからつくりあげるといふことになるだろう。⁶²

以上の引用は加藤が成人の「言葉」と「父」に幻滅し、「自ら」夢を「つくりあげる」と決心するシーンの描写である。ここも「独立心」が見られる部分である。このような「独立心」が次第に大きく飛躍した成長を見せる。一九四五年姉の広島の家で被爆した加藤周一はやがて東京帝国大学の医学部と米国の軍医団の共同調査団「原子爆弾影響合同調査団」に参加することになった。加藤と占領軍のこの唯一の接触におけるL中尉とのある交流場面の会話を詳しく記述してある。以下の通り原文のまま長く引用する。

旅は私とL中尉とを近づけ、会話はしばしば医学上の技術的な領域をはみだすようになった。私の英語は相変らず不十分だったが、次第に慣れて、相手のいうことが、いくらかわかるようになっていた。道中見聞する風俗について相手は質問し、私は説明した。説明は表現の能力に応じて、簡単にしたのである。「あの大きな建物は何か」「寺である」「日本の農村は貧しいのに、なぜ大きな寺を建てて、学校や工場を建てないのか」「学校は寺の次に大きい建物である。工場は建てても爆撃でこわされた。……」。しかしもちろん私たちは「民主主義」のことも話していた、あの

⁶¹ 同上, 82 頁.

⁶² 加藤周一「病身」『羊の歌—わが回想—』岩波文庫, 1968, 48 頁.

普遍的な理想としての「民主主義」のことも。その理想が米国において大いに実現されているものだという点でも、私たちの意見は一致していた。「それは日本帝国において広く認められた意見であったか」「いや、日本帝国においては禁止されていた意見であって、極めて少数の人間がそう考えていたにすぎない」「君は戦時中その少数の一人だったのか」「そうだ」「それでは日本帝国に対する裏切りではなかったか」—「裏切り」という言葉は、突然、私を襲い、矢のようにつきささり、しばらく私はたじろいだが、次の瞬間にはたちなおっていた、「日本帝国とは何か」と私は自分がいったのを覚えている、「政府と人民である。政府が人民を裏切った場合には、政府に反対する一少なくとも政府を支持しない、ということの他に、人民を裏切らぬ道はない。しかるに、君は今戦時中の日本帝国政府は、民主主義的でなかったといった。民主主義的でない政府は、定義により、人民の本来の権利を裏切る政府である。故に政府に忠実であれば、人民を裏切り、人民に忠実であれば、政府を裏切る。ぼくの考えは日本の人民に忠実であったにすぎない……」「なるほど」とし中尉は呟き、そのまま彼自身の考えを追うように黙りこんでしまった。⁶³

加藤のこの一段は前文に述べた丸山眞男の「忠誠と反逆」とも酷似する内容であるが、日本の政府ではなく、日本の人民に忠実であれば政府を裏切るのだという理屈を言う。加藤の「独立心」と「独立の思考心」による発言はし中尉もついに圧倒されて黙らせたのである。

自伝の第二弾『続 羊の歌』では「雑種文化」について以下の通り加藤の文章を引用する。遅くとも加藤が一九六八年に書いた文章だが、後の『日本文学史序説』に見られるような内容がすでに書かれている。以下の通り長文を引用する。

西洋での生活は、私の西洋文化のみ方を変えたが、西洋文化のみ方の変化は、同時に日本文化のみ方の変化をも意味しないわけにゆかなかった。従来私が考えてきたところとはちがういくつかの考えがうかび、念頭を去来してやまなかつた。その考えの一つは、近代日本の文化は、古来の醇風美俗と西洋種の学芸技術との混ったもので、どちらの側にも純化することはできないし、またその必要もなからう、ということであった。近代日本の文化がその意味で「雑種文化」である、という考えは、少しも新しいものではない。しかし雑種が純雑種よりもその可能性において劣っているとはかぎらず、雑種のままで元気よくやりましょう、という気構えだけは、少なくとも私にとって新しいものであった。気構えをまとまった考えに発展させるためには、異質の文化の融合と文化的創造力の発達とが、密接にからんでいる例を、他の時代と他の地域にもとめて、一般化を試みなければならない。そういう例が思い浮かばないわけでもなかったが、外国の例を調査して十分に検討する暇はなかった。私はいそいで短い文章をつくり、考えのあらすじを雑誌に発表した。もう一つの考えは、日本の近代史に係っていた。明治維新以後の

⁶³ 加藤周一「広島」『続 羊の歌—わが回想—』岩波新書, 1968, 22 頁.

文化は、それ以前の伝統から「断絶」しているという説が広く行われて、私もまた漠然とその説を受け入れていたことがある。しかし西洋見物以後の私は、文化のあらゆる領域において、もはや明治以前と以後との関係を「断絶」と考えることができなくなった。油絵の他にも、いわゆる日本画があったし、西洋風の管弦楽の他にも、伝統的な楽器と音階と発声法が広く行われていた。また明治以後の抒情詩の世界には、和歌の伝統が大きな役割を演じ、現代の小説や随筆も、江戸の読本・黄表紙や俳文の類から決して「断絶」していないように思われた。そういうことを私は書いたが、具体的な作家や作品をこまかく検討して、自説の支えとすることはできなかった。私の考えは、おそらくまちがってはいなかったろう。しかし私の文章は、考えのいわば骨を備えて肉付けを伴わぬものであった。雑誌のもとめに応じて文章をつくることが多くなればなるほど、私は十分に事実を調べる暇もなく、準備の整わぬうちに、感想や意見を述べるほかはなくなった。⁶⁴

「雑種のままで元気よくやりましょう」の「気構え」を発展させるためには、加藤は「異質の文化の融合と文化的創造力の発達」と「密接にからんでいる例」を「他の時代と他の地域にもとめて」、「一般化」させなければならないという。また「明治以降の文化」は「伝統」と断絶しないという結論などは後の『日本文学史序説』において「肉付け」されている。

以上長く引用した部分のポイントは二つである。一つ目は「雑種文化」を「ほかの時代とほかの地域にもとめて一般化を試みなければならない」ことである。二つ目は明治維新以前の伝統文化とそれ以降の文化は決して「断絶」していないことである。前者は「雑種文化論」の「一般化」を実践する内容で、後者は『日本文学史序説』に書かれた考えを先取りして書いたのである。加藤の思想が如何に一貫している、『日本文学史序説』が如何に「雑種文化」との緊密な関連性があるのか明らかである。二つのポイントから分かるように、自伝『羊の歌』と『続 羊の歌』は「雑種文化」と同じ根本を持つ作品であり、『日本文学史序説』に向かう構想の出発点である。

第二節 『日本文学史序説』の世界観

一九七〇年代に読売新聞社文化部は「日本の道」という企画を新聞紙上に具体化した。同年三月から八月まで予想以上の反響で十三回の延長を含めて計六十三回にわたる連載となった。日本人の意識構造と日本思想史を日本人が昇華する意味で好んで使う「道」という言葉で、「日本の道」とはいったい何かを問うたものである。連載が終わった直後に要請により出版された『日本の「道」その源流と展開』⁶⁵という書籍がある。元々連載の性格があるからなのか、

⁶⁴ 加藤周一「格物致知」『続 羊の歌—わが回想—』岩波書店、1968、175—177頁。

⁶⁵ 林屋辰三郎、上田正昭、山田宗睦 編『日本の「道」その源流と展開』講談社、1972。

この本は「道の再発見」と「道を拓いた人々」に分けて、うち「道を拓いた人々」では古今の日本人物を「もののふの道」「武士道の開花」「風雅のこころ」「町人の道」「変革の論理」「道ひとすじ」というジャンル順にそれぞれ当てはめて紹介している。

おそらく同じような社会要請と関心の背景の中で『朝日ジャーナル』に一九七三年一月から一九七四年八月まで「文学史序説」が、一九七八年一月から十月まで「続文学史序説」が連載された。その記事を加筆訂正したのが『日本文学史序説上』（1975）である。『朝日ジャーナル』連載部分の残りにあらためて書かれた「工業化の時代」を加えたのが『日本文学史序説下』（1980）である。加藤周一自身が書き始めてから七年余りを要したと『日本文学史序説』「あとがき」に書いている。また、その間に中断したり、住まいを東京、ニューヘイヴン、ジュネーヴと三回も変わったりした。またその間に『言葉と人間』（1977）、『日本人の死生観』（共著 1977）を書いた。

『日本文学史序説』の画期的なところは歴史の年代順の個別叙述でもなければ、上記に挙げた『日本の「道」その源流と展開』のようにカテゴリー別の叙述でもないところである。カテゴリーを取り除いて日本文化（文学、思想）という一つの軸に密着し、歴史の時代順に配列したのである。そうすることによって日本文化の原点と変化のプロセス及び時代の様態を「見える化」したのである。つまり、加藤周一が今までの書籍と違う一つの座標軸を呈したことは、歴史としての過去だけではなく、現在の居場所と未来の方向まで量る道具を与えようとしたことに他ならない。

『日本文学史序説』は卓抜な日本文化・思想史として評価され、記念碑的な存在となったのはその中心となる軸は日本の土着世界観、日本文化の「不易」なもの、外来文化に対峙するとき常に古層に存在し、機能し続けてきた世界観があるからである。加藤周一は『日本文学史序説』においてこう指摘する。

日本人の世界観の歴史的な変遷は、多くの外来思想の浸透によってよりも、むしろ土着の世界観の執拗な持続と、そのために繰り返された外来の体系の「日本化」によって特徴づけられる。⁶⁶

加藤周一はこの土着世界観の意味を以下のように定義する。

「著者はここで、日本の土着世界観が外部からの思想的挑戦に対して各時代に反応してきた反応の系列を、それぞれの時代の社会的条件のもとで、その反応の一形式としての文学を通じて、確かめようとしたのである。「土着」とは英語の *indigenous*（仏語の *indigène*）で、外部からの影響がなく、その国の土から生まれ育ったというほどの意味である。「世界観」（独語の *Weltanschauung*）は、存在の面のみならず、当為の面（価値観）も含めて、人の自然のおよび社会的環境に対する見方を包括的にいう。」⁶⁷

⁶⁶ 加藤周一『日本文学史序説 上』筑摩書房、1975、24 頁。

⁶⁷ 加藤周一『日本文学史序説 下』筑摩書房、1980、492 頁。

まとめ直すと、加藤が定義した「土着世界観」とは「その国の土から生まれ育った」人間の「存在と当為を含めた自然のおよび社会的環境に対する」包括的な見方である。加藤は文学という一形式を通して「土着世界観」の外来思想に対する「反応の系列」を捉えたいというのである。「反応の系列」というので単独の反応ではなく、複数の個別的な反応を指す。ここで「土着世界観」と定義された日本で共有されると想定した普遍的な概念と「個別」的に書かれた歴史人物の様々な反応の内容を合わせて考えると両者の相関関係が明らかである。「個別」の反応は「系列」の反応を構成する。土着的であると同時に個別的で例外的なのである。複数の個別的な反応について詳しくは後の章節の「孤高な系列」と「例外」に譲るとする。

では、土着世界観はどんな外来思想に挑戦されてきたのか、加藤は日本人の世界観について『日本文学史序説』の冒頭でこう語っている。

日本人の世界観の歴史的変遷は、多くの外来思想の浸透によってよりも、むしろ土着の世界観の執拗な持続と、そのために繰返された外来の体系の「日本化」によって特徴づけられる。外来の世界観の代表的なものは、第一に大乘仏教とその哲学、第二に儒学、殊に朱子学、第三にキリスト教、第四にマルクス主義であった。この順序は、必ずしも厳密に、年代の順序ではない。仏教と儒教は、おそらく同時に、六世紀の中頃に輸入された。しかしそれぞれの世界観が日本文化に圧倒的な影響を及ぼした時期は、仏教のほうが儒教の場合よりも早い。仏教は、七世紀から十六世紀までの文化の背景として、重きをなした。儒教の影響は早くから現れて、十四、五世紀以降いよいよ強まったが、体系的な世界観としての宋学の影響が決定的になったのは、十七世紀以降である。キリスト教は、十六世紀後半と十九世紀末・二十世紀前半の、マルクス主義は両大戦間の知識層に大きな影響をあたえた。⁶⁸

加藤はこの四つの外来の世界観のうちに、仏教とキリスト教が彼岸的で、儒教とマルクス主義が此岸的であると指摘する。

中国の伝統的な世界観は、インド・西欧の場合と異り、此岸的であった（老荘もその例に洩れず）。日本に印度の影響が及んだのは、中国文明を介してであり、西洋の影響が及んだのは、後の時代になってからの事である。したがって中国的世界観の此岸性は、日本の土着の文化の此岸性を保存するのに役立ったはずだろう。おそらく東アジアの文明の全体について、その思想的特徴は、中国の場合にも、日本の場合にも、共通の此岸的性格であるといえるのかもしれない。⁶⁹

加藤周一は中国と日本の共通の此岸的性格があると認めると同時に、中国思想の場合でも抽象的・理論的・包括的な性格、超越的な原理が存在すると指摘する。そういう意味ではそれが日本の土着の世界観とは対照的であるため、決定的な影響を日本文化に与えたという見方である。しかし冒頭に陳述されたこの結論的な観点は『日本文学史序説』の本文では展開されず、

⁶⁸ 加藤周一『日本文学史序説 上』筑摩書房, 1975, 24-25 頁.

⁶⁹ 同上, 25 頁.

ほぼ最低限の叙述に留まっている。なぜならば加藤は「今はしばらくその面を措いて」おきたかったからである。その理由は恐らく自分の立脚点は日本であるため、焦点を暈さないように日本だけに視線を集中したかったからであろう。

日本というテーマは加藤周一の生涯を貫くテーマであった。雑種文化論を含めた加藤周一生涯の関心は日本人の心の奥底、固有の土着的世界観の探索であった。そのような視座の延長線に、日本人が外部の思想的挑戦に対していかに反応し、変質していったのか、従来の狭い文学概念を離れ、壮大なスケールのもとに日本人の精神活動のダイナミズムをとらえ、土着世界観の機能を場面別に説明しようとしたのが『日本文学史序説』である。

加藤周一が指摘した日本文化の構造は a 土着世界観、b 外来のイデオロギー、c 外来のイデオロギーに影響されて土着的なものが変化したものの三つがある⁷⁰。そのうち、a 土着世界観が日本文化のあらゆる問題の根底を為すものである。加藤周一は土着世界観を「集団主義」「現在主義」「現世主義」と特徴づけるが、「集団主義」と「現在主義」に対してはやや批判的で、「現世主義」に対しては肯定的である傾向がある。

その理由は第一に、集団の範囲が時代（時間）の推移に連れて拡大していること。一つの階級から別の階級へ、貴族の間で共有された洗練された美的センスが次第に武士の階級、町人の階級へと拡大していった。その拡大の過程において進化を遂げ、変化したのである。変化とは、受け継がれたものを生かしながら更に創造的なものを作り上げていったという変化である。日本的なものは集団の拡大に伴い、共に拡大したのである。各時代の閉鎖的な空間の集団に閉じ込められた状況の中で「例外」として「普遍的なもの」を以て「閉鎖的なもの」を突破するのである。例えば、平安時代の女流作家に対する評価はその典型である。「例外」について後の章節で詳しく考察する。

第二に、「現在主義」について加藤周一はたびたび「享楽主義」に近い意味合いで用いた。享楽主義は集団主義と同時に存在する場面がよくある。例えば谷崎潤一郎の倒錯的な性の描写に『源氏物語』を想起させられるのはその例で、制限された空間の中で身の瑣事に関心を持つ点では一致している。

第三に、加藤周一は「現世主義」を「此岸性」に近い意味合いで用いた。その度によく中国の儒学、宋学（朱子学）を並べて分析し、合理主義に現実主義、更に包括的な体系を構築した功績の人物は例外なく称えた。例えば、荻生徂徠よりも新井白石の合理的な政策を高く評価したのはその例である。

加藤は土着世界観で体系としての外来思想を受け入れた際に、三つの特徴の現世主義、現在主義と集団主義によって外来思想の体系を解体し、局部を注視する傾向があるという。そのため、大局を把握する視座を欠いた思想性および政治性の希薄に繋げる批判としても読み取れる。加藤は時間と空間の角度から「部分と全体」の関係を指摘したうえで「日本文化」を批判する。彼は時間について以下の通り述べている。

日本文化の中で「時間」の典型的な表象は、一種の現在主義である。現在または「今」の出来事の意味は、それ自身で完結していて、その意味を汲み尽くすのに過去または未来の出来事との関係を明示する必要がない。時間の流れには一定な方向があるが、始めもなく、

⁷⁰ 後文の図1（脚注79番）を参照せよ。

終りもなく、歴史的な時間の流れは、特定の方法へ向う無限の直線に似る。そのなかでの出来事の前後を語ることはできるが、それ以上に時間の全体を構造化して考えることはできない。⁷¹

加藤は現在主義は「今」の「自身で完結」することであり、「今」を「過去」と「未来」から断絶させてしまうと指摘した。そのような部分的な時間観は「時間の全体を構造化」できないという。そこで加藤は時間について単なる「直線」ではなく、「連なる直線」または「円周」であると考えている。

時間の「全体」は、現在＝今が無限に連らなる直線、または無限に循環する円周である。それぞれの現在＝今は、その全体の「部分」であり、相互に等価的であるとすれば、日本文化の伝統が強調する現在集中主義は、全体に対する部分重視傾向の一つの表現と解することもできる。そこで全体を分割すると部分が成り立つのではなく、部分が集まると全体が結果する。⁷²

加藤は部分しか考えないような「現在集中主義」が日本文化の伝統の特徴だと考え、それが全体の「部分」としてほかの「部分」と互いに「等価的」な価値を認められるような価値観ではないと指摘したのである。

続いて加藤は空間についても「全体」と「部分」の関係性を論じた。日本は「所属集団の内側と直接の取引を持つ特定の面」を除けば、「外側空間の全体」に強い関心を持たなかったという。

「空間」の全体は無限の広がりである。部分は「ここ」、すなわち「私の居場所」である。その場所は、典型的にはムラ共同体であり、境界は明瞭で、境界の内と外の二つの空間がムラ人にとっての世界の全体を作る。ムラの領域は世界空間全体を分割した結果ではなく、ムラの集まりがクニを作りクニが何を意味するかはさしあたりの問題ではない一、空間の全体はクニの外部の無限の広がりとして与えられたものである。私の住む場所＝「ここ」がまず存在し、その周辺に外側空間が広がる。⁷³

加藤は日本人の「ここ」の空間観について以下のように述べた。それは世界全体の一部分としての「ここ」ではなく、「ここ」に凝縮した「世界」を見たがりがちだということへの批判である。

「ここ」は伸縮し、重層する。家族から国家まで、「ジェンダー」から世代まで、一人の人間は多くの異なる集団に属するが、それぞれの集団の領域を「ここ」として意識する。

⁷¹ 加藤周一『日本文化における時間と空間』岩波書店, 2007, 233 頁.

⁷² 同上, 235 頁.

⁷³ 同上, 235 頁.

「ここ」から世界の全体を見るのであって、世界秩序の全体からその一部分＝日本＝「ここ」を見るのではない。その構造、すなわち部分が全体に先行するものの見方は、敗戦と占領後の二〇世紀後半に変わったろうか。例を日本国の対外的態度にとれば、根本的に変わったようにはみえない。⁷⁴

加藤は以上のように、空間においての「ここ」文化も、時間においての「今」文化も、その本質的な問題は部分と全体との関係に還元されると指摘したのである。例えば加藤は米国との「貿易摩擦」とロシアとの「北方領土」の問題を取り上げて、国際的な問題を解決するための日本政府の典型的な手段が「自国の利益に直接係わる場合にのみ問題の領域に介入し、国益を強く執拗に主張する外交手段」であると批判したりした。それらのような認識は『日本文学史序説』の「土着世界観」の特徴の「集団主義」（部分的な空間）、「現在主義」（部分的な時間）に共通する。

一方、『日本文学史序説』には「集団主義」「現在主義」「現世主義」のような「土着世界観」の特徴だけでは説明できないものもある。例えば「詩人」、「詩的」などの表現がよく使われることから、「理想主義」もあるように思われる。しかし、加藤はそのような「理想主義」への態度が一貫していない。

例えば、加藤は「詩人」の頼山陽（1781－1832）を強く批判するのに、「詩人」の安藤昌益（18C前半、生年不詳）を高く評価する態度の矛盾が見られる。頼山陽の場合は著書『日本外史』（1827）において各戦闘の死傷者数を歴史的事実ではなく、軍記物語の『太平記』に従ったのを加藤は「詩的誇張」だと強く批判した。

山陽の歴史観は、英雄主義と尊王主義である。…（中略）…しかし『日本外史』は広く読まれた。松平定信はその出版をたすけ、藩校でこれを用いるものが多く、維新前にその部数は100万部に近かったのではないかという説さえもある。何故そういうことが生じたのか。なぜ『日本外史』は徳川時代のいかなる史書とくらべても圧倒的に広い読者を獲得したのだろうか。おそらく幸にして山陽の歴史は彼の詩に他ならなかったからである。

⁷⁵

加藤は頼山陽一人の主観的な誇張の「詩」が歴史的、客観的な事実として多くの人に読まれてしまったことを批判したのである。それに対して、安藤昌益の主著『自然真営道』（1755?）についても事実や文献に支持されるものではないと指摘する。

安藤昌益の方法は、演繹的な図式により世界の構造を説明することであり、その命題の多くは、観察された事実によっても文献によっても、支持されていない。⁷⁶

⁷⁴ 同上, 236 頁.

⁷⁵ 加藤周一『日本文学史序説 下』筑摩書房, 1980, 257 頁.

⁷⁶ 同上, 140 頁.

また、異母の兄弟姉妹の結婚について厳格でないほうがよいとの主張についても「昌益の独断的な結論は、明瞭だが、支持する事実を欠き」⁷⁷ものと指摘する。つまり、「事実」ではない点においての加藤の批判は安藤昌益の方法も頼山陽のも同じなのである。しかも頼山陽のほうがより影響力があるにも関わらず加藤は安藤昌益をより高く評価している。加藤から見て日本思想史上トップクラスの知識人に数えられるのはおそらく安藤昌益であり、決して頼山陽ではない。

ひとり安藤昌益は、儒・仏・『記』『紀』神話をしりぞけて、独自の自然哲学を主張したばかりでなく、徳川体制に真向から反対した一八世紀（および以前）におけるほとんど唯一の思想家であった。自然の秩序と社会の秩序とを、「理」の一貫性によってむすびつけようとしたのは、宋学または理学である。これは時代の社会制度をいわば自然法的に基礎づけようとした立場であり、宋学に対して、社会制度を全く人為的なものとしたのが、徂徠であり、賀茂真淵であり、安藤昌益であった。社会と自然の秩序を峻別した上で、徂徠は自然を語らず、社会とその歴史を語った。徂徠の立場とは逆に、初期の国学者真淵と昌益に共通していたのは、人為的な社会制度を廃して「自然のままに」生きることを理想としたという点である。その理想を真淵は過去に投影し（日本史の古代、彼のいわゆる「いにしへ」）、昌益は未来に投影した（一種の「ユートピア」、そのいわゆる「自然世」）⁷⁸

自然の秩序と人為的な社会制度を区別したのは荻生徂徠も安藤昌益も同じである。しかし、荻生徂徠は人間の人為的な面を強調するのに対して、安藤昌益は人間本来の自然の面を強調するのであるという。加藤は詩人の「理想」を一概にして否定するのではなかった。「人為的な社会制度」は確かに目の前にある現実ではあるかもしれないが、そのすべての現実が人間本来の自然の真実であるとは限らない。その場合、「現実」ではないが、「理想」のほうが現実の社会制度よりも自然の真実に近いだろう。加藤の安藤昌益に対する賞賛から加藤自身も安藤昌益の思い描くユートピアに共鳴できたに違いないと考えられる。

頼山陽と安藤昌益の二人とも非現実的な「詩人」なのだが、しかし加藤が二人への評価が異なるのはなぜだろう。もし加藤にとって詩的な「理想」は二種類に分けることができるなら、おそらく一つは真実の自然と人間の主体に基づいた理想であり、もう一つは完全な主観、真実の自然からかけ離れた自己中心的な理想であろう。その場合は安藤昌益が前者であり、頼山陽は後者である。加藤周一はこの両者を区別し、前者を肯定し、後者を批判したのである。

以上のように『日本文学史序説』の土着世界観は「現世主義」「現在主義」「集団主義」という明確な特徴のほかに、「自然主義」「人間主義」のような曖昧な基準の要素も含まれているように考えられる。しかし、加藤はこれらについては明確に説明していない。彼は彼の中にある独自の個人の視座を以て日本文学の歴史の座標軸を構築した以上、避けられないことであろう。

⁷⁷ 同上, 140 頁.

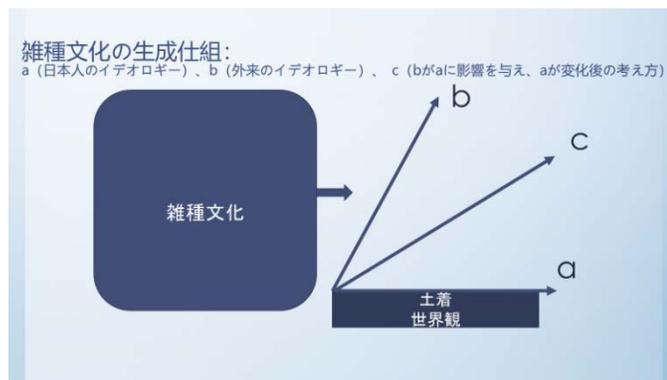
⁷⁸ 同上, 138 頁.

加藤個人の視座から見た思想文学史の座標軸は加藤周一自身が「孤高な系列」と呼んだ複数の人物像で連続させた軸である。これらの人物は上巻の万葉集の時代の例外の山上憶良から始まり、下巻の工業化の時代の林達夫、石川淳、小林秀雄まで加藤周一が一貫した基準で人物評価を徹底し、どんな時代にも動揺されない信念にも近いものを読者に見せている。この軸こそが加藤周一の思想の基本軸である。

この軸を浮彫にするために、加藤は『日本文学史序説』において具体的な歴史人物と個別の歴史事実で支えられた「土着世界観」という概念を持ち出した。この概念は丸山眞男が日本文化に関する「古層論」で打ち出した「古層」と類似するものである。加藤と丸山の思想関係について後の章節に譲りたいが、ここで結論を先に言うと、加藤周一は『日本文学史序説』における具体的な事実を通して丸山の「古層論」⁷⁹を支える役割すら果たしていたと言えるだろうと思う。また「土着世界観」という概念の提起は丸山と異なる加藤思想の独自性を反映したものである。

「土着世界観」は加藤の若い頃に発表した「雑種文化」と一貫した思想の連続性がある。ここで加藤周一の日本文化の仕組みに対する理解を確認しておく必要がある。加藤周一が『日本文学史序説補講』⁸⁰にまとめた講義では雑種文化の生成の仕組みについて図式化した。それは下図のように a が土着世界観、b が外来のイデオロギー、c が外来のイデオロギーに影響されて土着的なものに変化したものであるという見方である。

図 1 ⁸¹



⁷⁹ 阿部裕行「丸山眞男「古層論」の可能性について」『法政大学大学院紀要』第 69 号抜刷 2012 年 10 月

「丸山は外来思想との接触によっても変わらない、歴史意識の基底に執拗に流れつづけるものを当初「原型」(1963 年)という言葉で表現していた。「原型」というと「古代に「原型」が宿命的に決定され、そのまま固定」してしまうようにとられるのをおそれ、「古層」(1972 年)という言葉を使うようになる。これもまた「マルクス主義における下部構造」のようにとられることをさけるために「執拗低音」(1975 年)を使うようになる。しかしいずれも意味するところは同じである。」

⁸⁰ 加藤周一『日本文学史序説補講』ちくま学芸文庫, 2012.

⁸¹ 前掲書の図形に基づいて筆者が作成した。

加藤周一によると、a の土着世界観は、外来思想と外来思想に影響されて成し得た日本の思想の両方を引き算すれば推測可能だが、そのままで可視化できるものではないという。このように加藤周一の中にある独自の「土着世界観」が軸となり、彼の「雑種文化」の視座を支え、日本文学の歴史の絵巻を構成させたのである。大作『日本文学史序説』は日本の「土着世界観」が外来思想に遭遇した時の様々な反応を当時の社会背景、人物背景に即してスケッチを試みた壮大な絵巻である。

どの時代の知識人にも共有され、日本文化の発展と形成に決定的な役割を果たしてきた日本文化の雑種性に内在する支配的な力、土着的な世界観を現代人の我々に見せるために誕生した加藤周一『日本文学史序説』は、自身の主体性⁸²を日本の雑種文化の歴史に織り込んだ作品である。

そのため、加藤周一の思想を理解するためには『日本文学史序説』にある一人一人の知識人を個別事実として見なければならぬと同時に、『日本文学史序説』を一つの作品全体として見なければならぬ。加藤周一自身が書いた通り、『日本文学史序説』は自己完結の一面もあれば、歴史を超える一面もあるという。しかし彼は自分を含めた戦後文学史を語ることはできないという。

『日本文学史序説』は今世紀初めに生まれた文学者の一世代を以て終る。それ以降の世代の作家たちは、著者自身をも含めて、その主な文学的作品を戦後に発表しはじめた。そういう作家たちを、『古事記』以来の歴史的遠近法のなかで客観的に語ることは、殊に当事者の一人であった著者にとってほとんど不可能に近い。⁸³

第三節 「孤高な系列」と「例外」

加藤周一は『日本文学史序説』において時代の推移に連れて、後の時代の知識人を叙述した時に前の知識人を想起したりして思想構造の類似点を次々に連続させた。加藤周一は長い歴史の中で浮き彫りとなった点在の日本知識人をパターン化したように描き出した。

こうした構造を背景に、加藤周一は日本知識人のパターンを「孤立した傑作の系列」という表現を使ってつなぎ合わせた。「孤立した傑作の系列」とは日本の集団主義を超越した人物のことである。集団主義を超えた原動力は真実への追求である。その中でも真実を求めて現実的な理想を持った人物を特に評価した。

加藤は知識人の理想像を「孤立した傑作の系列」とし、それには共通の特徴がある：①個別事項の事実を尊重する科学的な精神、②個別事項の相互の関連性を重視した包括的または全体的視野、③普遍的な世界観を持った日本人たちである。彼らの中には時代の主流ではなく非主流の「例外」として歴史舞台に出現したが、彼らの精神が次第に後の時代の知識人に受け継がれてやがて時代の主流になった人も少なくない。例えば疎外された古代人の山上憶良と妥協し

⁸² 本論文の「主体性」は認識主観や実存性の意味ではなく、主体的な認識とその認識による実践、行為との関係における意味である。

⁸³ 加藤周一『日本文学史序説 補講』ちくま学芸文庫, 2012, 493 頁.

ない現代人の石川淳がその典型である。彼らは自分の生きた時代では多少異質な存在であったが、やがて後の時代に評価されるようになるというのである。

加藤周一がこのような視点で描いた「孤立した傑作の系列」の中に「憶良型」の知識人という表現が文脈全体に浮かびあがってくる。「憶良型」の知識人は a 土着世界観と b 外来思想の間に様々な角度を保ちながら存在したすべての知識人の像を意味するであろう。果たして外来思想と日本思想を結びつける「日本人の真実」とは何か。「憶良型」の日本人が長い時代の中で機能し続けてきて現代に至る。加藤周一自身もその系列を構築した人間としてその系列の終点に立つ一人として輝く。「憶良型」については山上憶良を詳しく後の章節で検討する。

こうして長い歴史の流れから加藤周一の眼中に浮かんだ複数の人物から構成した唯一の作品が『日本文学史序説』である。加藤周一が『日本文学史序説』の中で手掛けた最初の時代は七世紀の日本である。彼は七世紀から八世紀までの支配層文学について、「土着の此岸的世界観の枠組のなかで、現世享楽主義へ向い、短詩形のなかで、身近の日常的光景に題材を限定しながら、その感覚を洗練する傾向」⁸⁴があると指摘した。それと同時に、「しかし例外はあったし、文学と思想の歴史においては、しばしば例外が重要である」⁸⁵と明言し、更に阿倍仲麿と山上憶良を例として挙げた。そして、「外国文化の「挑戦」に応じて傑作を生んだ少数の知識人の文学は、憶良以来日本文学の歴史を一貫して、一箇の系列をつくることになるだろう。その時代のなかで孤立した傑作の系列。」⁸⁶と宣言した。

これを契機に、加藤は九世紀以降の知識人について「憶良型」というような表現を使い始める。例えば、九世紀の知識人の「憶良型」の典型は紀貫之と菅原道真である。

九世紀の社会的な特徴の一つは、八世紀には孤立していた憶良型の知識人官僚がようやく群を成してあらわれはじめたということである。⁸⁷

貫之・道真に代表される九世紀末の知識人文学の成立は、その後の日本文学史を視野に入れるとき、まさに画期的であったといわなければならない。⁸⁸

加藤は道真と貫之のような「憶良型」の知識人は平安時代になって輩出するようになったという。つまり、八世紀までの「例外」は九世紀以降になると「例外」ではなくなったのである。しかし「例外」は『日本文学史序説』において各時代に頻繁に登場する。『日本文学史序説』の「例外」の知識人⁸⁹と加藤の評価は以下の表の通りである。

⁸⁴ 加藤周一『日本文学史序説 上』筑摩書房, 1975, 85 頁.

⁸⁵ 同上, 85 頁.

⁸⁶ 同上, 85 頁.

⁸⁷ 同上, 100 頁.

⁸⁸ 同上, 101 頁.

⁸⁹ 筆者は『日本文学史序説』原文にある「例外」の箇所を主に参照し、表を作成した。また文脈において「例外」の同義語と考えられる「独特」「稀」「画期的」などの箇所をも参照した。

上巻：

<p>山上憶良 (660-733)</p>	<p>「(前略) (『万葉集』のなかの例外は、再び憶良である)。」⁹⁰ 「しかし例外はあったし、文学と思想の歴史においては、しばしば例外が重要である。(中略) また山上憶良のように、唐土でシナ語の詩文に熟し、儒仏の思想を理解して、帰国後に、日本語の抒情詩の視野を拡大し、独特の傑作を書く天才もあらわれた(憶良は『万葉集』を豊かにした。しかし彼の功績は徳川時代に到るまでほとんど全く評価されなかった。そのこと自身が、中国文学の影響のもとで創作した憶良の立場と、同時代の土着の文学の立場とが、どれほど遠く隔っていたかということを物語る)。外国文化の「挑戦」に応じて傑作を生んだ少数の知識人の文学は、憶良以来日本文学の歴史を一貫して、一箇の系列をつくることになるだろう。その時代のなかで孤立した傑作の系列。」⁹¹</p>	<p>8C</p>
<p>大伴家持 (665-731)</p>	<p>人麿の挽歌に見られる死者の来世ではなく黄泉行きのような性質は少数の例外の山上憶良と大伴家持の作を除いて万葉集全体に拡張しているという。⁹²</p>	<p>8C</p>
<p>円仁 (794 - 864)</p>	<p>「円仁はシナ語で日記を書きながら、外国語の文飾に拘らず、冷静に観察し、正確に記録し、みずから言語に絶する辛苦をなめ、途方もなく残忍な出来事を見聞しても、感情的な表現を用いず、常に徹底して即物的な叙述の態度を崩さなかった。」⁹³ 「(前略) 『入唐求法巡礼行記』の円仁は、大陸の思想闘争に全く拘らず、常に覚めた実際的精神にもとづき、観察し、描写し、いかなる状況にもたじろがなかったという意味で、第一に、見事に徹底して日本人であり、第二に、<u>稀</u>に見る散文家(『今昔物語』の作者から西鶴まで)であったといわなければならない。」⁹⁴</p>	<p>9C</p>
<p>空海 (774 - 835)</p>	<p>「空海の哲学思想は、仏教の「日本化」の拒否、その彼岸性の徹底、土着世界観の克服という点で、<u>画期的</u>であった。」⁹⁵</p>	<p>9C</p>
<p>和泉式部</p>	<p>古代歌謡と万葉集の情熱的な表現ではなく「ほのぼの」した気分、瑣末主義の歌が多い中で、「しかしこの時代にも<u>例外</u>はある。」⁹⁶ 女流歌人は歌を通して自己実現しようとした。「切迫した感情と正確で無駄のない表現、詩人の強い個性と時代を超えて人に訴える女心の歌がある。」⁹⁷</p>	<p>10C</p>
<p>竹取物語の作者</p>	<p>「『竹取物語』は特殊な例外である。おそらく九世紀の作とされるが、その必要にして十分な叙述、緊密で合理的な構成は、平安</p>	<p>10C</p>

90 同上, 77 頁.

91 同上, 85 頁.

92 同上, 76 頁.

93 同上, 99-100 頁.

94 同上, 100 頁.

95 同上, 107 頁.

96 同上, 150 頁.

97 同上, 150 頁.

	朝物語のみならず、今日に到るまで日本の小説のなかで全く群を抜き、ほとんど日本土着の精神とは異質なものを感じさせる。」 ⁹⁸	
おちくぼ物語の作者	「殊に終わりの部分で謳歌される夫婦相互の献身において、理想化は頂点を達している。夫婦同居、一夫一妻制を志向する家庭の幸福の理想は、この時代の宮廷文学のなかでは例外である。」 ⁹⁹	10C
日蓮 (1222 - 1282)	<ul style="list-style-type: none"> ・「天皇も将軍も誤っている者は誤っている」というような日蓮の国家権力に対する「その態度こそは、日本史上極めて稀な例外であって、彼は、そのいわゆる「法」（『法華経』）があらゆる権威に超越するとし、したがって、国家が法に奉仕すべきで、法が国家に奉仕すべきではない、とした。」¹⁰⁰ ・「ある意味で、日蓮は日本の土着世界観に楔を打ち込んだ。しかしそのために土着思想の全体が変わったのでは決してなかった。」¹⁰¹ 	13C

下巻：

盤珪 (1622-1693)	「盤珪の場合に、日本語による仏教問答は、仏教思想の日常化、その彼自身の血肉と化していたことを、意味するだろう。しかるに仏教の原理は、日常生活を超え、特殊な歴史的文化を超える（「不生の仏心」の普遍性）。「日本人に似合たやうに」は、ここでは、日本の絶対化ではなく、日本と外国（具体的には中国）の差別を超えた価値への確信につながるものであった。（中略）これは、主著を日本語で書いた道元が、「正法」の超越的立場から日中の禅林を批判していたことを、想起させる。仏教問答に口語を用いた盤珪も、「不生の仏心」の立場から大陸文化の権威に屈することがなかったのである。十三世紀の道元と十七世紀の盤珪の、言語に対するこのような態度と、超越的価値に対する確信との間には、おそらく密接な関係があった。彼らは日本仏教史上の例外である。」 ¹⁰²	17C
日奥 (1565 - 1630)	徳川時代の知識人の例外。 「日本の君主は、釈迦の世界の一小分国をひきうけているにすぎない。」 ¹⁰³ 禁教弾圧によって「日奥の例外は、払拭された。」 ¹⁰⁴	17C
山脇東洋 (1705 - 1762)	『解体新書』を翻訳し、『蔵志』では堯の臓器も傑の臓器も同じものであると宣言。 「しかしこの宣言は、やや例外に属するだろう。」 ¹⁰⁵	18C

⁹⁸ 同上, 161 頁.

⁹⁹ 同上, 162 頁.

¹⁰⁰ 同上, 224-225 頁.

¹⁰¹ 同上, 225 頁.

¹⁰² 加藤周一『日本文学史序説 下』筑摩書房, 1980, 27-28 頁.

¹⁰³ 同上, 31 頁.

¹⁰⁴ 同上, 31 頁.

¹⁰⁵ 同上, 118 頁.

小林一茶 (1763-1827)	「十八世紀末十九世紀初めの文学で、農家の日常生活に触れたものは、極めて稀である。俳人小林一茶（一七六三～一八二七）は、その意味で <u>例外</u> であった。」 ¹⁰⁶	18- 19C
福沢諭吉 (1834-1901)	「福沢は、国家に超越する価値一個人の自由独立、人と国との平等、文明一を信じた個人として、明治社会においては例外であり、その超越的価値と現実主義とを均衡させようとしたという点でも、 <u>例外</u> であった。」 ¹⁰⁷	19C
森鷗外 (1862-1922)	「明治以降の文学は、その表現形式を西洋に借りるか（新体詩、新劇、心理小説、文芸批評）、日本の過去に採り（和歌と俳句、随筆、ある種の小説）、新しい形式をみずから発明することはなかった。鷗外の伝記の形式は、唯一の <u>例外</u> である。」 ¹⁰⁸	19- 20C
内村鑑三 (1861-1930)	・第一高等中学校不敬事件が「日本の近代思想史の上で重要なのは、敬礼をためらった内村の良心において、天皇神格化の否定が明瞭にあらわれていたからである。内村の唯一神の信仰は、国家とその象徴としての天皇に、絶対に超越する。彼は烈しい愛国者であり、日本の国家に超越したその信仰が、日本以外の地上のあらゆる国家にも超越したことはいうまでもない。」 ¹⁰⁹ ・「共同体への帰属と共同体の外にいかなる絶対者もみとめない価値観とを中心として築き上げられた日本の世界観の伝統のなかで、このような内村の信仰が、 <u>例外的</u> であり、かつ画期的であったことは、当然である。」 ¹¹⁰	19- 20C
島崎藤村 (1872-1943)	・「しかし日本のいわゆる「自然主義」の小説家たちについていえば、彼らがすべて自分自身を主人公にして、実際の経験を多かれ少なかれ忠実に記録するというにだけ専心していたのではない。その <u>例外</u> の第一は、島崎藤村であり、第二は、正宗白鳥である。」 ¹¹¹ ・自分自身の事実かもしれない近親相姦を投影した小説『破戒』を挙げて、「藤村はその小説家としての最初と最後の仕事において、彼自身の内部を外在化し、歴史のなかにもち出そうとしたのである。」 ¹¹²	19- 20C
正宗白鳥 (1879-1962)	「「自然主義」とは、当人たちの意に反しての伝統主義である。その意味で白鳥は <u>例外</u> ではない。白鳥が <u>例外</u> であったのは、その伝統主義を意識し、徹底し、ほとんど「シニカル」な立場にまで鍛え上げた点にある。他のすべての「自然主義」小説家たちの場合には、此岸的日常的な土着世界観が意識されずに一貫してい	19- 20C

¹⁰⁶ 同上, 258 頁.

¹⁰⁷ 同上, 302 頁.

¹⁰⁸ 同上, 367 頁.

¹⁰⁹ 同上, 371 頁.

¹¹⁰ 同上, 372 頁.

¹¹¹ 同上, 384 頁.

¹¹² 同上, 385 頁.

	た。これはいわば伝統即自である。白鳥の場合には、それが意識化された。すなわち伝統対自である。」 ¹¹³	
有島武郎 (1878-1923)	維新後知識人の傾向は「一方で、徳川時代以来の儒学的教養のなかに「修身齊家平天下」の理想があったこと、他方で、彼らの接触した、十九世紀の西洋の文化が強く「ナショナリズム」の色彩を帯びていたことによって、強められたに違いない。しかし同じ世代のなかに例外がなかったのではない。」 ¹¹⁴ 「 <u>例外</u> の第一は、いわゆる「自然主義」の小説家たちである。」 ¹¹⁵ 「 <u>例外</u> の第二は、有島武郎（一八七八～一九二三）と永井荷風（一八七九～一九五九）である。」 ¹¹⁶	19- 20C
永井荷風 (1879-1959)	有島武郎の心中事件について「何らかの価値を強調するために行われる自殺は、その価値が政治的であろうと、感情的であろうと、瑣末的な責任に係ってしようと、この国では、その価値の如何にかかわらず、評価されることが多い。自己犠牲はそれ自身が価値である。いわんや歌舞伎と浄瑠璃を通じて、情死の讃美は大衆の文化の一部となっていた。 <u>例外</u> は「猥談」（一九二四）を書いた荷風である。彼は自殺の行為そのものよりも、その前提条件を問題とし、「姦婦姦夫」の「密通」を糺弾した。それは批判というよりも、ほとんど憎悪に近い。」 ¹¹⁷	19- 20C
山川均 (1880-1958) 羽仁五郎 (1901-1983)	マルクス主義的な歴史記述は、歴史を文学から引き離すように作用したが、「もちろん <u>例外</u> はあるが（たとえば山川均や羽仁五郎の一部）、マルクス主義の歴史家の文章の味のなさは、たとえばマルクス自身の独文の修辞の自在さと、鋭く対照的であつたらう。」 ¹¹⁸	19- 20C

以上の表の通り、加藤周一は各時代において、ある種の基準である人物とその思想の性質を判断し、知識人の「例外」を規定した。しかしその「例外」には矛盾を孕むため、加藤は無意識に「例外」を使った可能性も否定できない。

例えば、自然主義の小説家の正宗白鳥に対する評価はその典型である。加藤は十九世紀末から二十世紀初めの日本の自然主義を強く批判する。ゾラの科学的世界観やドストエフスキーの宗教的問題が含まれる十九世紀西洋の小説を、日本の自然主義の小説家たちは誤解したという。日本の自然主義は「小説の世界は極度に狭く、作者身の瑣事に限られ」、その本質は「没理想」の「反知性主義」であるという。加藤はこう指摘する。

¹¹³ 同上, 389 頁.

¹¹⁴ 同上, 401 頁.

¹¹⁵ 同上, 401 頁.

¹¹⁶ 同上, 402 頁.

¹¹⁷ 同上, 407 頁.

¹¹⁸ 同上, 452 頁.

彼らは日常生活のなかで自分がどう生きるかに苦勞していたから、社会の全体を考える暇はなかった。¹¹⁹

彼らは一九世紀の西洋の小説家を誤解したのではなく、そのなかに彼ら自身が必要としていたものだけを読みとったのである。¹²⁰

さらに日本の自然主義の小説家たちは自ら文学的伝統との断絶を強調した一方、本質的にはまさに意識もせずそのような伝統の後継者となったと指摘する¹²¹。「自然主義」の作家たちについて、加藤はこう説く。

たしかに「自然主義」の作家たちの側には、明治国家と自己を同定する意識はなかった。また社会全体の成りゆきについて、強い関心があったわけでもない。しかし彼らのとり上げた主題が、身の辺の瑣事のようにみえながら、実は同世代の社会的変化の要点の一つであったこと、また彼ら自身はそれを意識していなかったとしても、その小説の世界が遠く平安時代にまでさかのぼるところの日本の美学の（また殊にその時間と空間の意識の）強い伝統を継承するものであったということは、後に詳しく説く通りである。

¹²²

平安時代の閉鎖的な階級の限定した空間における身の辺瑣事を繊細に描く日本「美学」の形成は集団性の特徴を有する土着世界観の体现である。文学的伝統を断絶したつもりの日本自然主義小説家たちは無意識に土着の価値観としての「美学」を自らの新しい文学に織り込んでいたという皮肉な現象を加藤は指摘したのである。しかし、正宗白鳥は例外である。自然主義の小説家たちが描いた私的日常的空間の瑣事は、「人間の真実」をキリスト教の「空想」と区別する正宗白鳥と同じである。そういう意味では白鳥は例外ではないが、しかし別の意味では例外なのだとか加藤が指摘する。なぜなら、白鳥だけが「日本の「人生の真相」、「日常生活の煩悩」¹²³から「脱出」の願望があるからである。彼だけが「西洋崇拜」の事実をその名でよんだのだという。

ほとんど自虐的な「真相」の追求者、白鳥だけが誰でもが共有した事実をその名でよんだのである。¹²⁴

加藤は「自然主義の小説家たち」の歴史文脈の中で自然主義の小説家が平安時代以来の伝統を引き継ぐものとして、正宗白鳥の二面性を「例外」という言葉を使って「真相」または「事実」を剥き出すための曲折的な展開を繰り広げて見せる。「例外」という言葉は限定した背景

¹¹⁹ 同上, 384 頁.

¹²⁰ 同上, 384 頁.

¹²¹ 同上, 390-391 頁.

¹²² 同上, 332-333 頁.

¹²³ 加藤周一『日本文学史序説 上』筑摩書房, 1975, 390 頁.

¹²⁴ 同上, 391 頁.

にしか機能しないのに、限定せずに「例外」に「例外」を重ねてしまう曖昧さを残したのはそのような真相の積み重ねを包み込むためであろう。このような「例外」を多用したのはむしろ個々の人物や事物を結びつけるための作業過程における副産物で、パターン化する時代傾向から外れた一時的に「そうではない」ものとして理解すべきであろう。「例外」は土着世界観に内在されると同時に、加藤自身のある種の曖昧さを孕んだものでもある。しかし、加藤が説明し得ない「例外」の曖昧さにこそ、ある種の普遍的で超越的な「真実」または「真相」が含まれているかもしれない。

以上の通り、「系列」と「例外」の加藤の用法は「特殊」の意味で使用する場合もあれば、「普遍」の意味で使用する場合もある。この曖昧さから我々は加藤の「系列」と「例外」という言葉は加藤思想における概念の二義性を認めなければならない。

「例外」に関連して加藤周一が一九七七年に出版した『日本人の死生観』がある。『日本人の死生観』は、乃木希典、森鷗外、中江兆民、河上肇、正宗白鳥、三島由紀夫の六人を取り上げて、「歴史の中の個人」の「普遍的経験」の「複雑なあや」を解明しようとしたものである¹²⁵。「例外的存在」だった六人に対する分析と評価を終えた同書は、集団自身を普遍的な価値として神聖化することを強く批判し、集団の普遍的価値が一定の範囲内では正しいという普遍性の仮定は「普遍的価値を表面で歪曲するものである」と結論付ける。さらに、普遍的な価値は「各人の行動によってのみ、また通常は集団の活動によってのみ、現実のものとなる」¹²⁶とする。「例外」は個人であり、「各人の行動」であり、普遍的価値を現実化する唯一の方法なのである。

このように『日本人の死生観』は「例外」の六人のみを個別的に取り上げたが、『日本文学史序説』は「例外」の系列を「孤高な系列」として描き出したのである。加藤の思想をより明らかにするために『日本文学史序説』における知識人の「系列」の原点、そして「例外」なある人物に立ち戻りたい。次の節は大河のような日本歴史の時空の源流に遡り、万葉歌人山上憶良を具体的に考察する。

第四節 「憶良型」知識人の原点

1. 『万葉集』の時代

奈良時代は日本古代国家の形成の時代である。聖徳太子が律令国家を作り上げ、国造りのために遣隋使遣唐使を多数派遣したと知られている時代である。この時代の特徴は仏教の隆盛であり、東大寺の大仏などのような大規模な仏教事業が次々と造営された。また古事記、万葉集、日本書紀なども編纂された。加藤周一は『日本文学史序説』において『万葉集』を代表とするこの時代の文学についてこう指摘する。

¹²⁵ 加藤周一, M. ライシュ, R. J. リフトン著『日本人の死生観 上』岩波新書, 1977, 8頁.

¹²⁶ 加藤周一, M. ライシュ, R. J. リフトン著『日本人の死生観 下』岩波新書, 1977, 247-251頁.

抒情詩の中心が恋の歌であることには変化がなく、そこにあらわれた世界観が徹底して此岸的であり、当人の今・此処における感情の動きに従い、どういう種類の超越的な原理や価値をも介入させようとしていないという点では、七世紀およびそれ以前からの伝統の枠のなかにとどまる。天平の仏教美術の黄金時代にさえも、仏教の彼岸思想は、貴族支配層の心を捉えていなかった。彼らの教養は、大陸の詩文の学習を主な内容としていたが、政治社会問題に好んで触れる中国的な文学観は、『懐風藻』にも、『万葉集』にも、ほとんど全く反映していない。かくして七世紀から八世紀へかけての支配層の文学は、土着の此岸的世界観の枠組のなかで、現世享楽主義へ向い、短詩形のなかで、身の日常的光景に題材を限定しながら、その感覚を洗練する傾向を示していたのである。

127

七世紀およびそれ以前の日本の世界観は「此岸的」で、「当人の今・此処における感情」が行動の原動力である。そしてそのような素朴な世界観はどんな超越的な原理や価値にも影響されないという。しかもこのような土着世界観の構造はあらゆる階級と関係なく当時日本全体の一般的な世界観であるという。

『万葉集』にあらわれた土着世界観の構造が、首都と地方、貴族官僚と農民大衆において、根本的にちがうものではなかった。此岸的・非超越的・日常的世界の現在。大陸文化、殊に儒・仏・神仙思想との接触も、その構造を、少なくとも『万葉集』の時代に、変えるものではなかった。来るべき時代におこり得ることは、このような土着世界観による外来文化の「日本化」であり、土着世界観そのものの内容の「分化」とその表現手段の「洗練」ということになるはずである。¹²⁸

つまり万葉集の時代の日本人は土着世界観のまま、それ以降の時代は土着世界観を以て外来思想を「分化」したり「洗練」したりして「日本化」していったということである。万葉集の時代の土着世界観は日本の世界観の原点であり、またそれ以降の時代の思想の土台である。

万葉歌人の山上憶良も当然そのような土着世界観を共有した当時の日本知識人の一人である。しかし加藤は山上憶良を例外として扱ったのは、憶良が当時のほかの日本人と異なる視点を持っていたからである。加藤は憶良を遣唐使として「唐土でシナ語の詩文に熟し、儒仏の思想を理解して、帰国後に、日本語の抒情詩の視野を拡大し、独特の傑作を書く天才」と高く評価する。また、「外国文化の「挑戦」に応じて傑作を生んだ少数の知識人の文学は、憶良以来日本文学の歴史を一貫して、一箇の系列をつくることになるだろう」と指摘し、その系列を「その時代のなかで孤立した傑作の系列」と評価する。ここの「系列」とは前述した加藤の「孤高な系列」と同じ「系列」であろう。山上憶良は一体どんな人物だろうか。

そこで挙げられたのは題材である。第一に、子供または妻子への愛着。早く家に帰って妻子の顔を見たいため、宴をやめてしまいたいという歌が挙げられる。第二に老年の悲惨。第三に貧困、飢えと寒さ、税吏の苛酷。これらの題材はいずれも後の時代に歌われない題材であった。

127 加藤周一『日本文学史序説 上』筑摩書房、1975、85頁。

128 同上、92頁。

なぜ憶良だけがそれを歌うのか。歌ったということは、そのような心情が持てたということだろうが、つまりは、なぜそういう心情を持てたのだろうか。

加藤の指摘通り、憶良は他の歌人には見えなかったものが、憶良の眼には見えたのであった。しかしそうさせたのは憶良自身の自発的な心情というよりも、「自分自身を含めての対象への知的な距離」としながら、憶良は大陸古典の背景を念頭に入れて模倣したというのである。

憶良は大陸文学を模倣したから、わが国で独特の文学をつくったのではない。大陸文学を通じて、現実との知的距離をつくりだす術を体得したから、日本文学の地平線を拡大したのである。¹²⁹

憶良は大陸文学を通して単なる模倣ではなく、自ら「知的距離」を以て日本社会の当時の現実を見つめた日本人である。日本の現実を見つめたことは彼の独自性であり、例外性でもある。しかし、憶良のような大陸へ行った留学生はほかにいないわけではないし、大陸文学を模倣した知識人もほかにいないわけでもない。憶良の「例外」は彼個人のものではないとなぜ断定できるのだろうか。

万葉時代は日本人固有の文化と外来文化の出会い方が芽生えた時代であり、加藤の結論通り、その時代の「日本的なもの」は非常に此岸的で現世的であるという点にある。憶良が漢文の素養が低くなく、仏典への理解が不十分なわけでもない。彼はあえて熟した漢文と浅くない理解力を駆使し、大陸文化から引き離された自分と目の前にある日本の現実との間に置かれた自らの独自の世界観をそのまま反映したと考えられる。つまり、彼は日本人の感受性と大陸文学の視点の両方を持ってこそ表現できる歌を詠んだのではなかろうか。そういう意味で彼は日本人の「例外」でありながら、「普通」なのである。この特異な人物こそ「日本的なもの」という軸の始まりとも言えるだろう。次の節で彼の世界観を最も体現した漢文を手がかりに検証を試みる。

2. 山上憶良の漢文

山上憶良は天平期を代表する歌人で、その特異な思想性や独自の表現により万葉歌人のなかでも注目される存在である。無位の憶良が遣唐使少録に抜擢され、伯耆国守経験後に東宮に仕えることになったのは、漢文学の高い素養を身につけていたからだと考えられる。彼の作品における中国文学の影響については広く研究されているが、しばしば見られる仏教用語などから、仏教の受容も指摘されてきた。そして、その作品群のなかでも詩文や漢和連作のものが特に注目される。この節は山上憶良の世界観に関する漢文のテキストを考察する。結論は次の節にまとめる。

憶良は、人間が背負う「老」「病」「生」「死」「無常」「愛別離」「貧窮」などの現実苦を、そこに表現し続けていた。「沈痾自哀文」もそのような作品の典型的な一つである。「沈痾自哀文」は万葉集における唯一の散文作品、そして彼が死を前にして書き上げたものとして

¹²⁹ 同上, 82 頁.

知られる。「沈痾自哀文」は「とにかく万葉人のものした文の代表的なものの一つであり、老いて病に苦しむ憶良の心情は、沈痾自哀文の中にすべて盛られている」、そして、「述作過程に種種の複雑なものがあり、表面だけの嘆きや詠嘆では解しきれないものがある」¹³⁰と云われてきた。また、土屋文明氏は『万葉集私注』では「この文は憶良の教養思想を知るには便宜があるもので、彼の全作品を理解する一つの鍵であることは争はれまい」と指摘している¹³¹。「難解」の重要な原因は憶良の独自の漢文表現や漢籍、仏典などの引用態度によるものだと考えられる。彼の述作を読んでも、彼に使われた仏典、漢籍の表現は文脈の中でズレがあるように感じられるのだ。そうした難解なものをもたらしたのは、憶良の独自の論理である。したがって、彼自身の思想と儒教、仏教及び神仙思想の関係を考える必要がある。そのためには、憶良の作品に見られる漢籍、仏典の用語や抱朴子などの引用が文脈でどのような役割を果たすのか、どのような意味で使われたのかを考察しなければならない。

『沈痾自哀文』で後世の研究者たちを悩ませる憶良がいる。この述作の過程はまさに憶良の独自性を反映した典型的な例だと思われる。これは彼が自分の論理に基づいて創作する過程において、材料としての文体形式や表現などを取り入れた結果ではないか。この文体の異質性が先行研究によって明らかになった。このような異質な文体は、憶良独自の論理のもとで誕生したのである。すでにある文体のどれを模倣したものでもなく、都合のよいものを自分の作品に取り入れただけである。

以下では、山上憶良の述作における独自の解釈に基づいた独特な表現手法を個別の事例により明らかにし、大陸文学や仏教への理解を背景として独自の「日本的なもの」を表現した憶良の世界観を検証する。

まず『沈痾自哀文』の冒頭は、憶良が自ら抱えている病気の症状と苦悩を述べ、その病いの原因を考える思索の始まりの部分にあたる。鍵括弧の中は憶良が自ら施した注である。

原文：

竊以 朝夕佃食山野者 猶無災害而得度世 [1¹³²、謂常執弓箭不避六齋 所值禽獸不論大小孕及不孕並皆煞食 以此為業者也] 晝夜釣漁河海者 尚有慶福而全經俗 [2、謂漁夫潛女各有所勤 男者手把竹竿能釣波浪之上 女者腰帶鑿篋潛採深潭之底者也] 況乎我從胎生迄于今日 自有修善之志 曾無作惡之心 [3、謂聞諸惡莫作諸善奉行之教也] 所以禮拜三寶 無日不勤 [4、毎日誦經發露懺悔也] 敬重百神 鮮夜有闕 [5、謂敬拜天地諸神等也] 嗟乎媿哉我犯罪遭此重疾 [6、謂未知過去所造之罪 若是現前所犯之過 無犯罪過何獲此病乎]

以下口語訳：

「ひそかに思うに、朝に夕に山や野に狩猟する人でも、天の災いもなく世を過ごすことができる（いつも弓矢を手にし、六齋の日にも慎むことなく狩をして、鳥獣と見れば手当たり次第、大小問わず、子を孕んでいるかどうか構わず、すべて殺して食い、それによって生業とするものを言う）。昼も夜も川や海に漁猟する人でも、幸福に恵まれて無事に生

¹³⁰ 小島憲之「山上憶良の述作」『上代日本文学と中国文学』塙書房、1964、988頁。

¹³¹ 土屋文明『万葉集私注』筑摩書房、1969、224頁。

¹³² 自注は筆者が順番に番号を付与した。1以下同じ。

きている（漁夫と海女と、それぞれに異なる仕事がある。男は竹竿を手にして巧みに波浪の上で釣りをし、女は鑿と篋を腰につけて海底深く潜って貝を採るものを言う）。まして、私はこの世に生まれてから、善行をなそうという志こそあれ、殺生の悪を犯す気は全然なかった（「諸悪作すこと莫れ、諸善奉行せよ」の教えを受けたことを言う）。そんな次第で、仏法僧の三宝への礼拝を怠る日とてなく（毎日経を読んで、犯した罪を顕わし、罪を悔い改める）、諸神を尊み拝むことを欠かす夜もない（天地の諸神を敬拝することを言う）。ああ恥ずかしい。何の罪を犯したせいなのだろう。こんなに重い病気にかかるということがどうしてあるだろう（過去に作った罪か、現在犯した過ちかは知らないが、何かの罪を犯さなければ、どうしてこの病気になったのだろうか）」。

この第一段落ではある老人が病気に苦しむ中、毎日仏を礼拝したり、お経を読んだり、仏の教えに従って善行を行い続け、一刻でも早く救われたいという姿が描かれた。これは一体憶良のそのままの姿だったのだろうか。もし、これが憶良の本当の姿なら、彼はほかの述作で「所以維摩大士在於方丈 有懷染疾之患 釈迦能仁坐於雙林 無免泥洹之苦」（無題漢文序）、「所以維摩大士疾玉體於方丈 釈迦能仁掩金容於雙樹」（悲嘆俗道）と書いたように、「仏さえ死ぬことを免れることができない」という「神も仏も万能ではない」論理に到らないはずだ。また、沈痾自哀文の、「以此而觀 乃知我病蓋斯飲食所招而不能自治者乎」という科学的な視点及び後段の文脈とのギャップを感じることになる。

この哀れな老人の姿は『貧窮問答歌』に描かれた貧者を思わせる。問歌の貧相な男は「やはり作者憶良の自画像として見ることができる」¹³³としながらも、決して憶良そのままの真実の姿ではない。彼は過大なる記述で自分よりも貧しい者を思い、貧者の生活を反映しようとした。『沈痾自哀文』もこの冒頭部の「憶良像」は必ずしも彼の真実とは限らない。何よりも、彼は彼の描いたままの仏教の信者であったとは、考えがたいからである。これについては、後にも続いて述べることにする。

表現や言葉の面から沈痾自哀文の中心思想を考察してみよう。この第一段落にみられる難解な表現の一つが、「朝夕佃食山野者 猶無災害而得度世 晝夜釣漁河海者 尚有慶福而全經俗」という句である。「得度世」と「全經俗」は対応していると考えられるが、「全經俗」という表現は理解しがたい。『説文解字』¹³⁴は「経、織従糸」という。『管子・重令』は「朝有輕臣、国有經俗」の一句がある。常道を重んずる風俗の意味である。『攷証』は「管子重令篇、注に經常也」¹³⁵と指摘する。「経」の語義は「常」だということである。『評釈』は「俗を経ることを全くす。俗は仏教でいう一般の世間で、別条なく世に生きている」¹³⁶と解釈した。『私注』は「経は常也で、ツネノ、普通なる意。俗は民の有り方。經俗は普通の人生、定命」

¹³³ 井村哲夫『万葉集全注 卷五』有斐閣、1984、194頁。

¹³⁴ 許慎『説文解字』江蘇古籍出版社、2001。

¹³⁵ 岸本由豆流『万葉集攷証』万葉集叢書第五、古今書院、1924。

¹³⁶ 窪田空穂『万葉集評釈』角川書店、1966。

¹³⁷の意味だという。『注釈』¹³⁸はさらに『抱朴子』（塞難）の「有経俗之才、当塗之伎」を引き、「度世」と同じ意味だという。『全注釈』は「度世と同じく世渡り、生活」と解釈する。小島憲之氏¹³⁹はこれについて、「『経世济俗』の意で、『度』は『経』、『世』は『俗』に同じ、世を渡る意であるが、抱朴子などの例によって、長生きする意も含んでいる」とする。もし、小島氏の指摘通りであれば、「経」と「俗」はそれぞれ動詞と名詞として使われていることになる。では、漢文では「経俗」は通常どのように使われるのだろうか。少なくとも、このような「全経俗」の表現は多く見られるものではない。

撥亂惟武，経俗以文作樂在乎功成，制禮弘於業定。¹⁴⁰

（乱をおさめるには軍事力に頼り、世間を治めるには文才を以ってなければいけない。楽曲を作るのは功を為したあと、作法規則を作るのは天下安定のためである。）

この「経俗」は「撥亂」と対句になっているもので、一語のように思われる。ここでは決して世渡りの意味ではない。抽象的だが、道理で国を治めることである。

『抱朴子』「塞難」¹⁴¹の「率有経俗之才、当塗之伎」（大抵の人は世の中の事を治める才能と当世向きの技の持ち主）の「当塗」は時流に乗っている人、出世した人の意であるようだ。また、マイナスの意味が入っている。「当塗」の例を見ると、

自和、安之後，世務游宦 當塗者更相薦引，而符獨耿介不同於俗，以此遂不得升進。¹⁴²

（訳：和、安の後から世の中の人たちは本国を離れ官職を求めることに従い、要職にいる権力のある人はお互いに推薦、紹介する、しかし、符だけは一人で、廉潔で世間と同じではなかったのもので、遂にそこから昇進できなくなった）

ここの「当塗」は形容詞である。となると、「当塗」と対応している「経俗」は二文字で一語になる。『抱朴子』の前後の文脈から見ると、これも国家大事を治めるという意味であろう。また「経世济俗」の意味であるとの小島氏の指摘があるが、「経世」については次の例がある。

此數子者、氣足以冠時，才足以經世。¹⁴³

（訳：この何人かの者は勢いは当代一、才能は世を治めるに十分のものだ。）

臣凡鄙小人，才不經世。¹⁴⁴

（訳：私は普通の賤しき者であり、世を治める才能はない。）

¹³⁷ 土屋文明『万葉集私注』筑摩書房，1969.

¹³⁸ 窪田空穂『万葉集評釈』角川書店，1966.

¹³⁹ 小島憲之「山上憶良の述作」、『上代日本文学と中国文学 中』塙書房，1964，997 頁.

¹⁴⁰ 『南史』四部叢刊，卷六十，徐悱伝.

¹⁴¹ 葛洪撰『抱朴子』四部叢刊，上海商務印書館，1929.

¹⁴² 『後漢書』卷四十九，王符伝.

¹⁴³ 『晉書』卷八十五，列伝第五十五，

¹⁴⁴ 『晉書』卷七十三，庾亮伝.

二例はともに「才」と緊密な関連があつて、国を治める才能のことを指していると思われる。少なくとも、世渡りとは理解しがたい。だが、憶良は世渡りの意味で「経俗」を使った上に、「経」と「俗」を小島氏の指摘通り、二つの語として使ったのである。つまり、彼は漢籍から思想や文学表現の糧を得ながらも、その文字を借りて、全然別の独特な意味を付与したのではないか。

また、「従胎生」も同様な例である。「胎生」については、私注は「母の腹から生まれて今日まで」とし、万葉集評釈は「母の胎中で発育して生まれること」と説明する。全註釈は「胎生は四生の一。仏教語。成形を備えて生まれること」、釈注も「四生の一つ。母胎から生まれること」としている。全注釈は「四生の一つ。ここは人間として母の胎内から生まれ出ること」という。新大系は更に「私が生を受けてよりこのかた・・・」と訳された。

諸注に指摘されたとおり、「胎生」は「湿生」「卵生」「化生」と合わせて仏教用語で言う「四生」の一種である。鳥などは卵生、虫、蚊などは湿生、そして、仏、菩薩は母胎また卵などによらずに超自然的に突然生まれるので化生というのである。

日本では用例がほとんどないが、中国では「胎生」は「生まれ方」として、一般的な生まれ方の分類として以下のように使われる用例が多い。

胎生者不殞而卵生者不殞，則樂之道歸焉耳。¹⁴⁵

(訳：胎生の者はやぶれずして、卵生の者はさけず、こうして、樂の道はこれに到達するのである。)

また、「従胎生」という用例はほとんど見当たらない。その代わりに以下のような「出胎」「受胎生」の用例が見られる。

終已後。即生天上。及至今日。最後之身。受胎生於迦毘羅城剃髮師家。名優波離。¹⁴⁶

(訳：これより命を終えた後に、即ち天上に生まれ、及び今日最後の身に至って、受胎して迦毘羅城剃髮師の家に生まれた。優波離と名づけられた。)

彼尸毘王或生人道中身處於行廁動轉極大苦出胎生恐怖軟身觸外物猶如刀劍截任彼宿業分無云々。¹⁴⁷

(訳：彼の尸毘王のように、或いは人道の中に生まれ、身は行廁におり、動転して極めて大に苦しみ、胎を出て恐怖を生ず。軟身は外物に触れて、なお刀剣のようにたたる。彼の宿業の分に任し・・・)

¹⁴⁵ 『史記』卷二十四，樂書，第二。

¹⁴⁶ 佛本行集經卷第五十四，大正藏第三冊，隋天竺三藏闍那崛多訳。

¹⁴⁷ 佛所行讚卷第三，大正藏第四冊，馬鳴菩薩造。

憶良はこれらのような表現を直接用いずに、「従胎生」を使ったのである。「従」は「より、から」を表す意味で副詞であって、「胎生」は名詞である。「従」は時間の起点を表すものとして、後ろに名詞の場所、時間続くのが普通である。『唐詩概説』¹⁴⁸によると、「より」を表す「自」、「従」、「来」は事の発端の時または地点を表す。「山頭水従雲外落 水面花自山中来」（山頭の水は雲外より落ち、水面の花は山中より来る）の例が挙げられる。「従今」はいまよりの意で、「従此」はこれよりの意である。自從と連用しても、～よりの意である。だが、「従胎生」の例はないし、「自胎生」「胎生来」の例も見当たらない。いずれにしても、憶良は「出胎生」も「受胎生」の意味ではなく、「従」を使ったのである。「従」「胎生」という読み方のほかに、「従」「胎」「生」と読んだほうがよいのではないかとも思われる。

「胎生」は胎より生まれてからの意味であろう。要するに「胎生」はここでは一つの「生まれ方」だけではなく、「胎生」という生まれ方で生まれて、の意味だと考えられる。だが、いずれにしても、「従」は「胎」という名詞にかかるのか、「胎生」という生まれた時点にかかるのか、一体彼は「従」で「胎」を強調したかったのか、それとも「胎生」という生まれた時点を強調したのだろうか。前者であれば、彼は科学的な記述をしていたといわざるを得ない。後者の場合は「現前」の使い方と関連して考えなければならない。いずれにせよ、ここで憶良は仏教用語としての「胎生」の意味を少しも取り入れるつもりはなかったはずである。彼はこのすでに存在する「胎生」の言葉と「従」という彼が自分で考えた使い方「私は生れてから」と言いたいだけである。「従」と「胎生」の異例なる組み合わせのギャップは憶良が仏教の意味から逃れた彼らしい科学的な記述をしているように思える。またこれも憶良の創作的な用法の証拠になるだろう。

このような例は沈痾自哀文をはじめ、憶良の漢文作に散見できる。いまの「従胎生」の問題と関連して、自注にある「現前」と「過去」も問題になる。

阿羅漢。若不信此法。無有是處。除佛滅度後現前無佛。¹⁴⁹

(訳：阿羅漢がこの法を信じないというような道理は無いだろう。仏が入滅してから今は仏がない。)

加以遊浪法門貫通禪苑、有為之結已離、無生之忍。現前、弟子飄蕩業風沈淪愛水、雖餐法喜。¹⁵⁰

(訳：仏門を漫遊し、禪苑を熟知していることを加え、すでに有為法の結から離れ、不生不滅の境界になるための忍になる。だが、現在の私は悪業に漂い、愛水に沈み、云々)

¹⁴⁸ 小川環樹『唐詩概説』岩波書店、1958、216頁。

¹⁴⁹ 『妙法蓮華經』卷第一、大正藏第九冊。

¹⁵⁰ 續高僧傳(三十卷)隋國師智者天台山國清寺釋智顛傳三。

閑明之徳懷深妙之心、豈非修習有本、故能依止無倦。義興等諸公主、忘斯華重甘此翹到并宿世之所記。故現前所以信了、影響至真寤寐玄極、人各增到、仰為諸公主歸命敬禮。云云。¹⁵¹

(訳：閑明の徳を受け、深妙の心を懐へは、豈に修習本有るに非ざらんや。故に能く依止して倦むこと無し。義興等の諸公主はこの地位の高さを忘れ、この翹到を甘しとして、宿世の記別するところに並ぶ。故にいまは信了す。至真に影響し、言極に寐し、人各増到し、仰いで諸公主の為に歸命敬礼す。云々)

多歴年所復寡英才。粵我大梁。炎圖啟運。皇帝含天苞地之徳。春生夏長之仁。以本誓願率化斯土。梵輪常轉三寶現前。甘露聿宣四部無厭。¹⁵²

(訳：多く年所を歴へて復た英才寡きに、ここに我が大梁は、炎図啓運、皇帝は含天包地の徳、春生夏長の仁、誓願にもとづいて、率いてこの土地を化し、梵輪は常に転じ、三宝は目の前に現れ、甘露はここに広く行き渡り、四部が厭うことはなくなった。)

これらの例から見ると「現前」はいかにも「いま」「眼前」を強調する意味を持つようだ。では、憶良の自注で「現前」と一緒に使った「過去」についてはどうだろう。以下の例から見れば、「過去」は「現在」「未来」と対応して「過去世」を指すことがわかる。

即於辛寺出無憂王過去現在因果。¹⁵³

(訳：すなわち、辛寺に無憂王の過去現在の因果が出る)

一切外道亦復如是。聞佛菩薩無上良醫說言、當解心識、外道等執於常見。便謂過去未來現在唯是一識無有遷謝。¹⁵⁴

(訳：一切の外道もまたこのようなものだ。仏、菩薩の無上良医の話を説いて、心識を解すべしというのを聞いて外道等は常見に固持してしまう。すなわちこう謂う、過去・未来・現在はまだ一識であって遷謝することは無いのだと。)

過去之世有一山羌。偷王庫物而遠逃走。爾時國王遣人四出推尋捕得將至王邊。¹⁵⁵

(訳：過去の世に一人の山羌がいた、王庫の物を盗んで遠く逃走した。このとき、国王人を遣わして四出し推し尋ぬ。捕へ得てさる王の辺に至る。)

¹⁵¹ 『廣弘明集』(三十卷)梁簡文唱導佛徳文、禮佛發願文十餘首。

¹⁵² 『廣弘明集』卷二十、法義篇第四之三、梁簡文成實論序。

¹⁵³ 『高僧傳』(十四卷)、卷三、譯經下、求那跋陀羅十二。

¹⁵⁴ 大正新脩大藏二〇九『百喻經』卷三、病人食雉肉喻。

¹⁵⁵ 大正新脩大藏經二〇九『百喻經』卷一、山口偷官庫喻。

では、「過去」は「過去世」であれば、「現在」も「現在世」を指す意味があるだろうか。以下の例は明確にそのことを証明している。

三世負荷群生。現在破闇當來擱網縷。¹⁵⁶

(訳：群生は三世の中にある。現在の暗闇を破るべきだ。)

冥隨業反本何期。來際莫知現在焉識。¹⁵⁷

(訳：無知のまま業に随い、本に反るのをどうして期待できようか。来際を知ること莫く、現在をどうして知ることができよう。)

過去煩惱名為無明。過去業者則名為行。現在世中初始受胎是名為識。¹⁵⁸

(訳：過去の煩惱は無明という。過去の行為は行という。現在世で初めて受胎されることは識う。)

過去世心不名解脫。未來世心亦無解脫。現在世心不與道共。何等世心名得解脫。¹⁵⁹

(訳：過去世の精神は解脫と言わない。未来世の精神もまた解脫ではない。現在世の精神は道と共にしない。どの世に精神は解脫を得られるだろうか。)

このように「過去世」と「現在世」、そして「過去」と「現在」は対応しているのである。しかし、「現前」は「目の前」の意味があって、「過去」「未来」と対応するような「現世」の意味を持たないようだ。それに対して、「現在」は「過去」「未来」と対応して「三世」の「現世」の意味であることが分かる。そして、「現前」といっしょに考えると、「現前」は「現世」のことではないが、「過去」は「過去世」である。要するに「現前」と「過去」は対応しないようだ。これも一つのギャップである。「現前」は「いま、目の前」の意味であれば、「過去」はまた憶良によって意味が転換され、「過去世」ではなく、現在世の、過ぎた以前のこの意味であろう。芳賀氏¹⁶⁰は「從胎生」について「童子始從胎内、至年十六」¹⁶¹の例を挙げ、その「胎内」といった意を、たまたま知っていた仏説にかけているのだろうと推測される。さらに「從って、彼の「過去」はそれ以前には遡及しないわけである。換言すれば、仏教の根本概念の一である、無始時來における業というものへの顧慮が、いささかも見られぬことになる。」という。先も論じたが、「胎生」は仏教の意味を持たず、「私」は「胎」から生まれてからの意味であって、もし、「從」は「胎生」という自分が生まれた時点を強調するので

¹⁵⁶ 『弘明集』(十四卷)太子中庶陸果答。

¹⁵⁷ 『廣弘明集』卷七、辯惑篇第二之三、□列代王臣滯惑解下、齊李公緒。

¹⁵⁸ 『大般涅槃經』卷第二十七、大正藏第十二冊。

¹⁵⁹ 『大般涅槃經』卷第二十五、大正藏第十二冊。

¹⁶⁰ 芳賀紀雄「理と情—憶良の相剋」『万葉集研究2』塙書房、1972、277頁。

¹⁶¹ 『南海寄歸内法伝卷三』二十七先体病源、大正藏五十四卷、223頁。

あれば、その時を起点とし、憶良が自哀文を作る時までの現世の人生における「過去」と「現前」を問題にしたと考えるのも一つの可能性であるように思える。

繰り返しになるが、「胎生」も「現前」も憶良の仏教経典から得た用語であるが、ここもまた、憶良によって、別の意味に転換されたのではないか。ここで、疑問に思うことがある。沈痾自哀文の冒頭部は仏教の篤信者の老人が描かれたが、もしそれは憶良そのままの姿であれば、どうして素直に「胎生」「現前」などの用語を曲げて使うのだろうか。あれほどの信徒であれば、何もかも忠実に仏典に従うのではないか。ここで、分かったのは、彼はやはり忠実な信者ではなかったということである。冒頭部に描いた姿はやはり過大な記述であるのだ。こうした用語の意味転換など細かい処からこそ、真実の憶良を発見できるのだ。彼は本当に「過去世」「未来世」があると信じていたのだろうか。その答えは恐らく否である。

憶良の文の終わり方を見てみよう。

原文：抱朴子曰 神農云 百病不愈 安得長生 帛公又曰 生好物也 死惡物也 若不幸而不得長生者 猶以生涯無病患者為福大哉 今吾為病見惱不得臥坐 向東向西莫知所為 無福至甚 惣集于我 人願天從 如有實者 仰願 頓除此病頼得如平 以鼠為喻豈不愧乎 [18 已見上也]

口語訳：

抱朴子に、「神農は「諸病が直らなければどうして長生きができるだろうか」と言う」とある。帛公もまた「生は好ましきものだ。死は嫌なものだ」と言う。もしも不幸にして長生きすることができないのだったら、生涯に病気の苦しみのないことを、せめてもの幸いとすべきではないだろうか。今、私は病気に悩まされて寝ることも座ることもままならない。東にも西にも、どちらにも身の動かしようがない。不運はみんな私のもとに集まってしまった。「人が願えば天はそれを聞き入れる」と言う。それがもし本当なら、仰ぎ見て天に願う、すぐにこの病気を取り除き、普段の健康に戻してくださいませようと。鼠に譬えられたら、私だけはどんなに情けないだろうか。（既に上文に述べた通り）。

最後の一段の内容は憶良の「老身重病経年辛苦及思児歌」と似たような表現である。

かにかくに 思ひ煩ひ ^(ね) 音のみし泣かゆ（「老身重病経年辛苦及思児歌」）

向東向西莫知所為（沈痾自哀文）

この表現からも分かるように、ここでどうすればよいのか分からず、悩むばかりの老人がいるのだ。この老人の姿は沈痾自哀文の冒頭の一段に描いた姿と重ねて見えてくる。そして、冒頭は毎日「礼拝三宝」、終わりは「仰願」と、天に訴え、願うのである。こうして、最初の部分と終わりは対応しているようだ。この最後の「向東向西莫知所為」の老人もまた憶良の経験を生かした過大な表現である。憶良は自らの慮を沈痾自哀文で表現したが、冒頭部と最後の部分に誇張した手法で自分の姿に自分以上に苦しんでいる世の中の人たちの姿を投射した。そして、彼の慮のプロセスを経て、彼はまた最初の悩み、苦しむ状態に戻るのである。そうして、現実を変えることができない自分を嘆くのである。沈痾自哀文はこのように「情」－「理」－「情」の循環となった。

そして、沈痾自哀文の最後に「仰願 頓除此病頼得如平 以鼠為喻豈不愧乎」。「鼠に喩えられること」は前文の文脈によると、「死」のことを指す。とすると、「死んで、生きている鼠よりも無用なものになって、どんなに恥ずかしいことだろう」と理解できよう。そして、沈痾自哀文の冒頭部にも「嗟乎媿哉我犯何罪遭此重疾」がある。一頭一尾の「恥」とはどういう意味だろう。

また、「貧窮問答歌」の反歌にも「恥し」がある。

世の中を 憂しとやさしと 思へども 飛び立ちかねつ 鳥にしあらねば

井村氏は沈痾自哀文の最後の部分についてこう解釈する（注四十四）「抱朴子は、鼠を喩えとして生と死を説いている。死んで鼠に劣ると言われる恥に私は堪えられない。天よ、我が願いを聴け」。となると、沈痾自哀文の首尾の「恥」は違う意味を持つことになるだろうか。

まず、「恥ずかしい」はどういう感情を意味するのだろうか。漢字の「媿」「愧」の意味を見てみると、『説文解字』「愧、同媿」、「媿、慙也」とある。『集韻』「媿、説文、慙也」、『爾雅・釈言』「愧、慙也」。そして、『漢書』（列傳、卷八十九、循吏傳第五十九、龔遂）の顔子古注は「媿，古愧字。愧、辱也。」とあるが、果たして意味は同じであろうか。

外間謗讟、知之久矣、心苟無媿、何卹人言。¹⁶²

（訳：外に誹謗されることは、知ることに長い。心中に後ろめたいことはないのだから、どうして人の言を気にすることがあろうか。）

而荀顛以制度贊惟新，鄭沖以儒宗登保傅，茂先以博物參朝政，子真以好禮居秩宗，雖媿明揚，亦非遐棄。¹⁶³

（訳：荀顛は制度を以って改革を支持し、鄭沖は儒宗を以って保傅の職に抜擢される。茂先は広い見識を以って朝廷の政治を参与し、子真は好い礼を以って秩宗という官職につく。堂々と賛美するには足りないが、無視するものではない。）

以上二例を見てみると、「媿」は「はずかしい」意で、要するに相手が立派に見えて、自分は劣っていることを感じて気おくれする、或いは、自分にはふさわしくない名誉を頂いたときの謙虚の表現であろう。おおげさに言うと一種のコンプレックスでもあるようだが。

『操觚字訣』¹⁶⁴は「愧ハモト醜ノ字ヨリ来リ手前ノ見苦ルシキヲ、人ニ対メハヂルー也。媿ハ上ノ字ト同ジ、ワカ身ヲハヅルーハ、婦人ニ多キ故、女ニ従フ也。」という。では、「媿」の例は以下のようにある。

¹⁶² 『南史』列傳第六十七，恩倖，陸驗徐驎。

¹⁶³ 『晉書』列傳第六十一，儒林，序言。

¹⁶⁴ 『操觚字訣』『漢語文典叢書』第五卷，汲古書院，1979。

項王笑曰：「天之亡我，我何渡為！且籍與江東子弟八千人渡江而西、今無一人還，縱江東父兄憐而王我，我何面目見之？縱彼不言，籍獨不愧於心乎？」¹⁶⁵

(訳：項王は笑っているが、天が我を亡ぼすのだ。どうして渡れるだろうか。それに私は、江東の子弟八千人とともに、江を渡って西に向かった。今、一人も生還できなかった。たとえ、江東の父兄が憐れんで我を王としても、何の面目があつて彼らと会えようか。たとえ彼らが言わなくとも、私は独り心に愧じないことはあるだろうか。)

故官非其任不處也、 祿非其功不受也；見人不正，雖貴不敬也；見人有汚便國家利、雖尊不下也；得不為喜，去不為恨；非其罪也，雖累辱而不愧也。¹⁶⁶

(訳：ですから、自分が適任でないと思う官職にはつかず、自分の功績にふさわしくないと思う俸祿は受けません。人が正しくないのを見れば、その人が高位の人であっても尊敬せず、人に汚点があるのを見れば、その人が尊い身分の人であっても遜りません。地位を得ても喜びとはせず、失つても憎みとはしません。自分が罪を犯していなければ、繩目の恥辱を受けても愧じ入りません。)

聘曰「先日不能輔弼劉荊州以奉國家，荊州雖沒，常願據守漢川，保全土境，生不負於孤弱，死無愧於地下，而計不得已，以至於此。實懷悲慚，無顏早見耳。」¹⁶⁷

(訳：聘は言った。「先日劉荊州を補佐して国家に奉ずることが出来ず、荊州は滅びましたが、常に漢川に据え、国家全土を守り、生きては若君の期待に背かず、死んでは地下にいる先君にも愧じないことを願っていた。しかし、仕方がなく、現在に至った。まことに悲しくて恥ずかしい。早くお会いする顔がなかった。」)

以上三例は「愧」も媿と同じ場合に使われることが多いようだ。やはり「はずかしい」意味である。

沈痾自哀文の首尾二箇所は「媿」と「愧」が登場したのは同じ「はずかしい」感情を表現していたに違いない。最初の「媿」は罪を犯した覚えがないのに、重い病気にかかってしまった時、最後の「愧」は自分が死んでしまえばどんなにはずかしいだろうと言うわけだ。最初の部分はまさに憶良のコンプレックスであると思う。健康な人は周りに多くいるはずだ。そんな人たちを長年病気で不自由な身体をしている憶良は相当羨んだだろう。例えば、憶良のもう一つの作「敬和為熊凝述其志歌六首」の一首巻五の886番歌がある。

うちひさす 宮へ上ると たらちしや 母が手離れ 常知らぬ 国の奥処を 百重山 越えて過ぎ行き いつしかも 都を見むと 思ひつつ 語らひ居れど おのが身し 労はしければ 玉梓の道の隈廻に 草手折り 柴取り敷きて 床じもの うち臥い伏して 思ひつつ 嘆き伏せら

¹⁶⁵ 『史記』本紀卷七，項羽本紀。

¹⁶⁶ 『史記』日者列傳，第六十七。

¹⁶⁷ 『三國志』魏書卷十八，文聘。

く 国にあらば 父とり見まし 家にあらば 母とり見まし 世間は かくのみならし 犬じもの 道に伏してや 命過ぎなむ

この歌の最後は「犬のように道端に臥して命を終わることであろうか」と訴えている。この歌は他人への代作と言っても、憶良自身の観点を含んだものとは考えられない。だから、憶良は熊凝の不幸の死を「犬のように死ぬ」と捉えて同情している。これは沈痾自哀文の「鼠」は譬える自分の死を思い重なるところがあるのではないか。熊凝にしても、自分にしても憶良はやはりそんな健康な身体をしている人に比べたら、自分のような瀕死の人のみっともない姿は「はずかしい」としか言いようのないコンプレックスを抱いている。だから、それを第一声に沈痾自哀文で発した。そして、終わりの部分も同様である。身体が弱って死に懸けている自分の命は人間どころか、鼠ほどのものでもなかったと考え、無力な自分の状況は世の中の人々と比べてすでに最悪の立場となってしまった。そんな彼はやはり「ああ、はずかしい」と嘆いて、冒頭部と照応し、最初の状態に戻ったことを強調した。

このように、憶良の中では生きている、健康な人間こそ世間の主役であって、羨ましい対象であった。自分のようなこの世を去ろうとするものはまもなく自然の循環に吸い込まれ永遠とこの世から消えるのである。彼の論理は「死は恥である」「病氣も恥である」ということだ。この点から見て憶良の死生観は加藤周一が指摘した日本人の「現世的」な特徴とも一致している。

以上見てきた数例からも憶良が漢籍から思想や文学表現の糧を得ながらも、その文字を借りて、別の独特な意味を付与したことが明らかである。そのために、彼の文章は難解となっているのではないか。そうした難解さをときほどくにあたって、漢文の用例、出典をできるだけ広く把握するのももちろん基礎的な方法として必要であるが、そうした漢文の用例に頼り過ぎないで、あくまでも参考にして、憶良にとっての意味を発見するのも重要なことではないだろうか。憶良は漢文や仏典から材料を取って、自分独特の理解や用法によって言葉に新しい意味をもたらしたのである。憶良の使う漢語表現も彼独特の味があり、漢籍にはない味である。

3. 山上憶良の世界観と土着世界観

山上憶良の唯一の漢文の散文「沈痾自哀文」の表現の分析を通して、憶良の独自の用法は明らかになり、そしてその独自性をもたらした哲学的な思想と漢籍、神仙思想及び仏教との関係の再検討を通し、仏教との並列な関係が結論付けられた。彼は仏典或いは漢籍の用語を取り入れ、引用しながらも決して仏教や儒教の世界観を作品中に構築するのではない。彼はそれぞれの素材で自ら世間を考え、自らの世界観を構築することになった。

加藤周一がしばしば言及した山上憶良は、辞世の前に最も長い漢文の述作「沈痾自哀文」を詠んだが、この文章はすべて漢文で書かれたものである。仏教、道教、儒教の用語を大量に駆使しながらも憶良自身の独自の世界観を表現したものであると考えられる。加藤は憶良の漢文述作を引用し、その思想についてこう評価する。

人生は短いからこの世を愉しもうという快樂主義的結論とは反対に、ほんとうの「生」は「浄土」に期待しなければならないという彼岸思想的結論に到る。¹⁶⁸

さらに加藤は老年の憶良が仏教的な考え方をしたが、信じきれなかったとも指摘しつつ、一方で憶良の題材からやはり儒仏の理解は浅くないと結論する。特に注目したいのは加藤が山上憶良の「儒仏の理解は浅くなかった」というその「唯一の証拠が、その歌である」とする。加藤はなぜそう考えたのだろうか。

それに関連して取り上げたい作品は憶良神亀五年の日本挽歌一編と三部作の一つ「哀世間難住歌」、及び天平五年の三部作「沈痾自哀文」「悲嘆俗道仮合即離易去難留詩併序」と「老身重病経年辛苦及思児歌」である。村山氏は「憶良文学を考える上で見過ごせないのは、神亀五年の連作・三部作と天平五年の三部作との関連性である。神亀五年の作品群は憶良の基本的な思想構造を示し、天平五年の作品群はあまたの創作経験をとおして到達した自己省察の報告と言える」¹⁶⁹と指摘したとおり、これらの作品を通して憶良は神亀五年から天平五年までの間の変化が見られる。

「無題漢詩文」と「日本挽歌」は憶良の「死」に対する最初の思考と認識を示した。作品の中に「死」の冷酷無情の訪れによって取り残された人間の巨大な苦しみを表現すると同時に、その死は「維摩」と「釈迦」さえ避けられなかった認識をも示す。そして、「哀世間難住歌」は「死」と並ぶ「老」についての認識を示した。若いころの素敵な日々と対照的に人々に嫌われる「老」の実体を見つめた作品である。また同じ年に作られた「感情反歌」は「畏俗先生」を批判し、「子らを思う歌」は子供を愛する心情を語った。この時の憶良は「死」と「老」についての認識は後の作品と比べ、初級的段階に留まっている。彼はその「死」や「老」を嘆いて、悲しむところに留まった。そして、生を見つめ、愛を享受する面が見られる。

しかし、天平五年の作品になると、憶良は沈痾自哀文で大きな苦しみのほかに、救いを求め、懸命にもがく姿を見せた。そしてあがきながらも初めて「欲言々窮 何以言之 欲慮々絶 何由慮之」と嘆き、自分の「慮」を否定した。その動きは「悲嘆俗道仮合即離易去難留詩併序」の諦念に繋がった。だが、悟ったように思えた憶良の思いはこのまま終止符を打つことができなかった。やっと死に向かい合える覚悟のできた憶良は思わず、かわいい子供に目を向けてしまった。今度は沈痾自哀文のような自らの生への欲望ではなく、自分以外の存在である子供への愛が再び矛盾の苦しみを起こしてしまった。このように天平五年の憶良は真の苦しみに陥ったことがわかる。

最初の思慮から死ぬ前の結論まで憶良はまた世間の多くの苦しみを見て聞いて、その身に成り代わって体験した。代作と言われてきた数多くの作品はその過程に生み出したものであろう。そして、憶良はさまざまな経験を経て、さまざまな手法や表現を試み、最後に脳裏に秘められていたものは拙論にて繰り返してきた思想である。人間の命は貴重なものである。それは過去でも未来でもなく、現在しかない貴重な生である。憶良はそんな生を終えようとしたときの「死」「老」「病」にコンプレックスを抱き、それを「恥」だと考える。なぜならば、「死」

¹⁶⁸ 加藤周一『日本文学史序説 上』筑摩書房, 1975, 80 頁.

¹⁶⁹ 村山出「山上憶良の論」『奈良前期万葉歌人の研究』翰林書房, 1993, 317 頁.

はすべての終結であり、避けられないものであるからだ。この避けられない死をなんとか避けたいという愚かな「思考」は無用である。これらの思想は仏教を根底にしては成り立たない論理であることは沈痾自哀文の表現、自注と引用の態度から明らかになった。

憶良が漢籍や仏典から意味を変えたり、独自の理解を加えたりしてする痕跡を通して、われわれは憶良がそうした独自の表現、手法を施した創作態度は彼の思想にも関連すると気づく。例えば、前節で論じたように「従胎生」「現前」「仰願」などの意味を読み直すことによって、憶良と仏教の関係を覗くことができる。憶良は「過去世」「未来世」を信じるのではなく、いまの生きている自分の人生だけを大事だと思っているかもしれない。彼は多くの仏教用語を使いつつも、彼の思想は決して仏教に同化されたわけではない。彼は仏典の言葉を自分の論理の材料として使っているだけである。

憶良の世界観は三つにまとめられると考える。

一、「現前」と「過去」を対応させたところで「現世」の生命こそ「真実」なものであって、貴重である。死は恥じである。生きることこそ意味がある。

二、自注のところで見られる「我病盖斯飲食所招而不能自治者乎」という事実を尊重する科学的な観点乃至唯物主義者の視点。

三、人間の思考や行動の無力さ、人間の超えられない普遍的な限界を認め、自我の行動の結果を強要しない点。

こうして憶良は万葉歌人の一人として、旅人と筑紫歌壇で活躍した歌人として、そして意識的に世間に目を向けた歌人の第一人者として、自分の生涯をかけて仏典や漢籍など広い分野から吸収したもので自らの世界観を構築したのである。彼の世界観を前に述べた加藤が提示した「孤立した傑作の系列」の知識人の特徴と比較しても、①事実を尊重する精神、②包括的な視野、③普遍的な世界観、とほぼ照合できる。また前述した通り、彼の死生観は加藤が見出した日本土着世界観の「現世主義」ともほぼ一致する。しかし、憶良の世界観には「集団性」と「現在性」の特徴はあまり見られない。つまり、前述した部分的な空間と時間としての「今」「ここ」のような特徴が見られなかった。これこそ加藤が憶良を「例外」とした理由であろう。憶良は真実を尊重する精神および全体的な視野を持つ知識人であった。

憶良は「現世」という現実をいつまでも離れずに独自に思考を続け、独自の思想及びその思想を形成し得た自我を生み出したのである。憶良の「自我」は、生死に関する外来の知識によって生み出された、未知の「真相」や「真実」を強く求めたいという意欲である。憶良は既知の知識や経験でいかなる「真実」や「真相」も予め作り上げたり構成したりしていない。その代わりにその未知を承知した上で、自分をいろいろな「真相」の状況に置き替えて自己の可能性を考えたのである。彼は自分より前の時代の中国知識人の言説をふんだんに引用し、自分の説明の注に利用した。まるで別の時空の知識人と現に会話しているような自問自答である。それは時間と空間を乗り越えた自我と他者の間の共通性を認めた上での能動的な行動でもある。

加藤周一の指摘通り、現世的な特徴を有している憶良は、万葉時代の日本知識人として自らの漢文作で外来思想としての仏教や漢文を批判的に受容し、自らの世界観と文字で仏教と漢文に抵抗する姿勢を保った。そういう意味では憶良は万葉時代の特異な存在でありつつ、周りと同質性を持つ日本人である。加藤周一が時代の大きなスケールで描いた各転換期時代の日本人の一人として本質的な変わりはない点から考えれば、憶良の軸は歴史時間の縦軸においても一貫している。要するに憶良は土着的であると同時に通時的に普遍的な象徴とも言えるのである。

まとめ 「雑種文化」と「土着世界観」の問い

加藤周一の「雑種文化」から『日本文学史序説』までの一連の考察をまとめる。

早年の加藤は「雑種文化」をある種の切断面のように共時的に指摘し、雑種的な状態を積極的に認めようと主張した。後の加藤は「土着世界観」という時間軸、通時的な概念を打ち出した。山上憶良を「孤高な系列」の起点として選定し、彼を代表とする知識人をパターン化し、「憶良型」知識人と称した。加藤は『日本文学史序説』を以て「土着世界観」を解釈したのも、『羊の歌』を以て「雑種文化」を説明したのも同様の手法である。したがって、加藤周一の思想を考えるためには、そのような具象化した内容、作品と抽象化、体系化した「軸」、「世界観」の間における関係性を認識し、それを全体として受け取る必要がある。加藤が意識的にそのような関係性を持たせた手法には、彼の「自我」の主体性がそう働きかけたのに違いない。この事実は彼の思想における「個別」と「普遍」の相関関係の意識によって作られたものである。「個別」は『日本文学史序説』に書かれた多くの「例外」であり、加藤自身である。「例外」は、つまり個別な「自我」として主体性を発揮する個人である。一方で「普遍」は『日本文学史序説』におけるどの時代の人も共有する「土着世界観」の中にも含まれている。「普遍」の要素は加藤自身が分有する日本人の共通性に含まれる。したがって「個別と普遍」の相関関係は「例外的な自我」と「土着的な世界観」の相関関係でもある。加藤自身はしたがって「普遍的であると同時に例外的な「自我」を表現する独自さを持つのである。前文で述べた「土着世界観」の定義の通り、日本の土着世界観は外来思想に挑戦される場面においてはすべて受動的であるが、そこで受動的な主体性を発揮してきたプロセスに注目したのである。数多くの戦後知識人の中で日本における主体の受動性を認め、「普遍的な例外」を目指すという通時的な壮大な理論と現実の両方を構築しようとしたのは加藤周一である。

一方で加藤の思想は今までの章節で考察してきた通り問題点を抱えている。日本の文化と思想は「現世主義」「現在主義」「集団主義」を特徴とする土着世界観を思想軸の基底とするものであるというが、それを描くと同時に別の文脈を構築したようにも見える。例えば「孤高な系列」の知識人もその原点の憶良も土着世界観だけでは説明できない「通時的で普遍的な視野」という別の特性があると示唆する点、その特性は歴史の「例外」的な知識人を生み出す重要な要素である点、「例外」の意味が明確ではない点など枠に嵌らないものがあるようだ。前文で述べた通り、加藤は『日本文学史序説』の中で個別の事例を以て抽象的な「軸」を解釈する方法を用いた。その「軸」は「土着世界観」であると同時に、「系列」と「例外」で説明される。「土着世界観」は「系列」と「例外」と同じような二義性を持つ概念であるゆえ、曖昧さを抱える問題点の残る概念でもある。

次の章では加藤周一の思想に影響を与えた同世代知識人竹内好と丸山眞男を考察する。

第一節 竹内好

1. 理想の「アジア主義」

日本人の主体性に受動的に反応する「土着世界観」を捉える加藤周一が通時的に網羅する視野とは対照的に、同世代の知識人、竹内好の場合はむしろ「抵抗」と「否定」に満ちたパワフルな意志の「自我」が見られる。その自我の典型的な表現は「方法としてのアジア」に象徴される理想のアジア主義であろう。

竹内好の「日本のアジア主義」はアジア主義の定義が自分の能力ではできないとし、「反動思想として、膨張主義または侵略主義の別称とする」ものを含めて孫文のアジア主義、ネルーのアジア主義などと並列したものや「大アジア主義」の実質最小限の一致点を定義とする立場でそれらを区別せずに全部一括してアジア主義とする¹⁷⁰。竹内はそのような全部一括したアジア主義の「非思想性」を指摘し、「その心情は思想に昇華しなかった」¹⁷¹という。玄洋社、黒竜会を代表とする日本のアジア主義が当初から一貫して侵略主義であったと断ずることはできないとする。明らかに侵略的な国策はそのアジア主義に責任を負わせることはできないとし、問題の根本は「人民の弱さ」にあるという。そして、戦後の新しい問題としてのアジアのナショナリズムは過去のアジア主義と切って考えるわけにはいかないと主張する¹⁷²。竹内は全部一括したアジア主義への否定を反対し、むしろ有益な要素を今後の新しい問題に生かすべきだと主張する立場である。

中島岳志氏の指摘通り、竹内好の考えるアジア主義は三つの類型に分けることができる。「政略としてのアジア主義」（明治以降政府の中に継承されたパワーポリティクスの論理）、「抵抗としてのアジア主義」（初期の玄洋社のような「アジアの民衆を救わなければならない」という義勇心）、「思想としてのアジア主義」（岡倉天心が提示したアジアの論理と「近代の超克」問題を含む哲学的な「不二一元」的な世界観）という三つの類型である。このような類型について、中島氏は以下の通り分析する。

竹内にとって、「大東亜共栄圏」の論理は、一番目の「政略としてのアジア主義」の帰結でした。そしてそれは「抵抗としてのアジア主義」や「思想としてのアジア主義」を「逸脱」「偏向」したものであり、アジア主義の「無思想化」がもたらした結末だと見たのです。つまり、竹内の見方では、「抵抗としてのアジア主義」「思想としてのアジア主義」という可能性を内包したアジア主義が、「政略としてのアジア主義」というパ

¹⁷⁰ 竹内好「日本のアジア主義」『日本とアジア』ちくま学芸文庫, 1993（初出 1966）, 287 頁.

¹⁷¹ 同上, 337 頁.

¹⁷² 同上, 351 頁.

ワーポリティクスの論理に乗っ取られたために、大東亜戦争の悲劇がもたらされたのです。¹⁷³

竹内好は「政略としてのアジア主義」を否定し、「思想としてのアジア主義」を「逸脱」「偏向」から正しい軌道に戻すことを希望していた。彼にとっての理想的なアジア主義は一体どんなものだろうか。

理想の原型は竹内好が指摘した「二つの出会い損ね」、つまり「内田良平と幸徳秋水の出会い損ね」と「宮崎滔天と岡倉天心の出会い損ね」に隠されている。竹内好がアジア主義の問題を検討する視点は内田良平と宮崎滔天をその典型とする。二人とも「抵抗としてのアジア主義」の代表で、「心情的な」アジア主義者である。そこで「二つの出会い損ね」は「抵抗としてのアジア主義」が「思想としてのアジア主義」へ昇華できなかったこと（「宮崎滔天と岡倉天心の出会い損ね」）と、「抵抗としてのアジア主義」が帝国主義批判の論理を内在化できなかったこと（「内田良平と幸徳秋水の出会い損ね」）を指摘する。

宮崎滔天のアジア主義は、「「侠」と「狂」のアジア主義は、功利的資本主義への批判を中核としながら、近代国家の樹立を目指したため、活動の成就が近代的システムを加速させるというアポリア」¹⁷⁴を抱えたとし、そこでもし岡倉天心に出会えていたら、「不二一元論に基づく有機体的社会観をアジアの思想伝統の中に見出し、普遍宗教の立場」から「近代西洋の国家システム・経済システムへの根源的な懐疑」を持つことができたであろうということである¹⁷⁵。内田良平のアジア主義について、「彼の政略的・心情的アジア主義は挑戦や近代的統治が確立していない満蒙を日本の勢力下におさめることに集約されたため、必然的に帝国主義化する構造を内包」¹⁷⁶していたとした。そこで幸徳秋水に出会えていたら、帝国主義の「霸道」に対する構造的な批判、自己批判ができたであろうということである。

「不二一元論」は「アドヴァイティズム」、Awakening（目覚め）である。それは宗教の違いを超えた真理の普遍性を主張するイスラーム教徒、宗教家ラームクリシュナの影響を受けたヴィヴェーカーナンダ（1863～）が提唱した「アドヴァイタ」に由来するという。共感した岡倉天心はそれを「不二一元論」に訳したのである。竹内は天心について以下のように述べる。

「アジアは一つ」というのは、武力でなく美によって統一される理念を意味しているのであって、現状がそのまま一体だということではない。現状は多様であり、複雑である。天心にあって、この現状認識はきわめて深い。¹⁷⁷

¹⁷³ 中島岳志『アジア主義 西郷隆盛から石原莞爾へ』潮文庫, 2017, 15 頁.

¹⁷⁴ 同上, 569-570 頁.

¹⁷⁵ 同上, 282 頁.

¹⁷⁶ 同上, 569-570 頁.

¹⁷⁷ 竹内好「日本人のアジア観」『日本とアジア』筑摩書房, 1993（初出 1966）, 102 頁.

要するに「アジアは一つ」の「一つ」は現実の一体ではなく、多様な美の統一であるという。それと同時に竹内は歴史の連続性を強く意識する。彼は「歴史は一九四五年で断絶したのではないこと、国家は一度破滅したかもしれないが、民族としては連続している」¹⁷⁸と強調し、「人物を物質に還元するから、生きた人間の姿は見失われ、現実は数字になり、歴史は図式になる」と指摘し、「歴史において連続の契機をとらえずに断絶の契機ばかりをとらえようとする誤り」¹⁷⁹を犯してはならないと警告するのである。このように、竹内好は思想と歴史における「美」と「連続性」を壊してしまうような行為を強く否定している。彼自身もアジア主義を一部否定していくが、ただ否定するだけではなく、否定していく中から肯定できるものがあると信じていたのである。

2. 「超克」のための「否定」

竹内好は、一九五九年に論文「近代の超克」を発表したことで知られるアジア主義の問題を問いつけてきた同世代の知識人である。彼は戦時中に中国研究をし、戦後に中国研究の目線から「近代の超克」を論じることを試みた。当時の中国は時代に取り残された存在であり、日本の多くの知識人が西洋に叡智を求めたのに対して、竹内はアジアの内面における近代の超越に固執した。彼にとってそれができなければ日本の真なる「近代の超克」はないのである。したがって、竹内好は西洋の近代に対して「否定」的な態度を執った。戦後日本社会は戦中のアジア主義を全面的に否定する転向と懺悔の時代である。それでも竹内好はアジア主義を全般放棄するのではなく、アジア主義を反省、再検討することを目指し、真のアジア主義を軍国主義、国家主義のラベルを貼られた極悪非道のものからどう救い出すのかに執着した。妥協しなかったが「アジア主義」という言葉を回収して再利用できないため、曖昧な表現で言葉を慎重に選んで主張した。そのせいか、彼の文章に不明瞭という大きな欠点をもたらした。中国の研究者孫歌氏はその欠点を「粗雑なテーゼ」と指摘する。

「方法としてのアジア」のなかで、竹内はやや粗雑なテーゼを提出した。日本・中国・西欧三本立で近代化のモデルを認識すべきだ、と。この論法は、竹内の一生の思考を貫いているものだが、結局、彼は終生この論法以上のものにまで発展させることはできなかった。¹⁸⁰

このように竹内の「粗雑なテーゼ」は「論法以上のもの」ではないと言いながら、孫歌氏はアジアの差別と覇権を拒否すること自体が大事なことであると指摘する。

¹⁷⁸ 同上, 93 頁.

¹⁷⁹ 同上, 65 頁.

¹⁸⁰ 孫歌「なぜポスト<東アジア>なのか?—歴史の脈動の中で、観念的な東アジア論を超えるために」『ポスト<東アジア>』作品社, 2006, 117 頁.

硬直化されつつ、かつ絶対的な前提になりつつあるその〈東アジア〉を、同時代史をも含めての歴史の脈動の中に入れ込み、歴史の流動性において生きている東アジアをスケッチすること。この地域においては、互いの想像をはじめ、それぞれに自己の問題を抱えながらもある種の課題意識を共有している。それは、痛ましい戦争の記憶を踏まえ、すべての差別と覇権を拒否し、平和を念願することである。東アジアは一体であるかどうかより、おそらくこのような念願の方がはるかに貴重であろう。¹⁸¹

東アジアの平和を念願することは大事である。その「念願」は竹内好の強い「自我」が発した「拒否」である。東アジアのある種の「真実」がこうであるべきという「理想」への信念、信念上の執念とその執念による否定なのである。その出発点は魯迅との出会いにある。竹内好が自分の観念を魯迅に重ねたことは通説である。二〇〇一年に竹内研究会を立ち上げた丸川哲史氏は竹内好が魯迅の死生観を「自らの文脈へと引き込み、読み換えた」という。

彼〔魯迅〕の根本思想は、人は生きねばならぬ、ということである。それを李長之は直ちに進化論的思想と同一視しているが、私は、魯迅の生物学的自然主義哲学の底に、更に素朴な荒々しい本能的なものを考える。人は生きねばならぬ。魯迅はそれを概念として考えたのではない。文学者として、殉教者的に生きたのである。その生きる過程のある時機において、生きねばならぬことのゆえに、人は死なねばならぬと彼は考えたと私は想像するのである。¹⁸²

これに対して、竹内好が魯迅の「荒々しい本能的なもの」を当時の日本における危機的状況に向けたのである。「竹内－魯迅」は本能的なものを現実と別にある「現実」としていた。例えば魯迅の場合はよくアイロニーの手法で現実の悪の構造を暴露したのである。丸川哲史氏は以下のように指摘する。

一般的には、アイロニーとは、ギリシアの「劇的アイロニー」観客には理解されているが、舞台の登場人物たちによってむしろ無自覚に振る舞われている悪の構造として理解されるものである。つまりアイロニー＝諷刺は、無自覚化されている「現実」をあぶり出すことにおいて機能する。¹⁸³

そして魯迅はこのような諷刺が「捏造」「誣蔑」「冷笑」へと墮落することへの警戒感や現実の状況に置かれた「無力感」をアイロニーに描き出したりするのだという。「無自覚化されている現実」とは悪の現実であって、理想の現実ではない。魯迅のアイロニーは悪の現実への否定であり、現実の舞台化によってもう一つ理想の現実をあぶり出すというのである。竹内好は何を否定したのだろうか。

¹⁸¹ 同上, 123 頁.

¹⁸² 丸川哲史『竹内好 アジアとの出会い』河出書房新社, 2010, 23 頁.

¹⁸³ 同上, 33 頁.

竹内好の原点は魯迅である。彼は魯迅を近代中国の最大の啓蒙家として見ていた。魯迅の精神は生物学的、自然主義哲学的教養と進化論からの影響だけではなく、孔子の精神まで遡って跡付けることが可能だという。

魯迅は、周作人の云うように梁啓超の影響を受けたかもしれないが、受けたと考えるより受けなかったと考える方が、考え方としては正しいのではないか。少くも彼の本質的な面では「影響」は受けなかったのではないか。また受けたとしても、その受け方は、その中から自己の本質的なものを選び出すためにその中へ身を投ずるという仕方、「掙扎」的な受け方をしたのではないか。¹⁸⁴

竹内好は、魯迅が本質的な面においてほかの人の影響を受けなかったはずであるとし、影響を受けるのではなく、むしろ自分の身を投げて自己の本質的なものを選び出しているという。そしてこんな魯迅が近代中国に欠かせない存在として見た。彼は一九五一年『魯迅』で魯迅の思想の形成についてこう書いている。

思想史的に見れば、魯迅の位置は、孫文を毛沢東に媒介する関係にある。近代中国が、それ自体の伝統のなかから自己変革を行うためには、魯迅という否定的媒介者を経ることを避けることはできなかった。新しい価値が、外から加わるのではなく、古い価値の更新として生れ出る過程には、ある犠牲が要求される。その犠牲を一身に背負ったのが、魯迅であった。¹⁸⁵

魯迅は「否定的媒介者」の役割を果たしたのだという。そしてその「否定」のために犠牲の対価を払った人物である。魯迅が媒介しなければならないのは近代中国が伝統から自己変革を行う必要な手続きの中にある「否定」なのである。竹内は魯迅を近代の原点とし、近代日本にも同じような否定的な精神が必要であると考えたのである。

藤井省三氏は太宰治『惜別』と竹内好『魯迅』を取り上げ、竹内好の太宰治に対する批判を竹内好自身への批判に適用した¹⁸⁶。太宰治（1909－1948）が日本留学時代の魯迅をモデルにした青春小説『惜別』¹⁸⁷について、同世代の魯迅研究者竹内好（1910－1977）が「おそろしく魯迅の文章を無視して、作者の主観だけででっち上げた魯迅像一というより作者の自画像である」と酷評した。一方、竹内が一九四三年に書いた『魯迅』も武田泰淳経由で太宰治に見せたことがある。太宰は竹内の『魯迅』¹⁸⁸と小田嶽夫の『魯迅伝』¹⁸⁹の両方を読んだうえ、小田の『魯迅伝』を「春の花のやうに甘美」と評したのに対し、竹内の『魯迅』に対する厳しい

184 竹内好「日本人の中国観」『現代中国論』河出書房, 1951, 81 頁.

185 同上, 182－183 頁.

186 藤井省三『魯迅—東アジアを生きる文学』岩波書店, 2011.

187 太宰治『惜別』朝日新聞社, 1945 年刊行.

188 竹内好『魯迅』日本評論社, 1944 年刊行.

189 小田嶽夫『魯迅伝』筑摩書房, 1941 年刊行.

批評を「秋の霜の如くきびしい」と評して魯迅に同情する。太宰治と竹内好の魯迅像の相違が露呈していることに対して、藤井氏は太宰治に同情し、竹内を批判する。

竹内は政治と文学の対立という構図で魯迅論を展開していた。戦時下を生きていた竹内にとって、「政治と文学」は極めて深刻な意味を持っていたのではあるが、魯迅が生きた一九〇〇年代から三〇年代の中国における政治と文学の状況は、竹内が直面していた戦時日本的状況とは相当に異なっていた。魯迅論としては竹内の議論は不毛な観念論であったといえよう。¹⁹⁰

藤井氏はさらにそのような魯迅コンプレックスを竹内好から継承した奥野健男（1926－1997）をも批判する。

「自分には引き寄せきれぬ魯迅像」と格闘していたのは、太宰治ではなく竹内好自身なのである。¹⁹¹

『惜別』の評価が低い理由のもう一つは、この作品が大東亜会議（一九四三年十一月）の共同宣言にのっとり、内閣情報局と日本文学報告会との委嘱と助成金を得たことであると藤井氏が指摘する。しかし、一九四三年四月中国大使から外相に就任した重光葵はアジア諸国に独立を与える大東亜外交の実践を図ったことから、大東亜会議はむしろその意味での総仕上げであった。

太宰治が一九四八年に心中自殺したのに対し、竹内は次々と魯迅及び近現代中国文学の紹介をし、その魯迅解釈は「竹内魯迅」とさえ称されるようになった経緯がある。藤井氏は竹内の魯迅論が戦時中から大きく変化したこと、つまり竹内は魯迅否定から魯迅讃美へと立場を変えたことを指摘する。

たとえば、魯迅の代表作「狂人日記」をめぐって、戦時中には作品の価値は口語による創作とか反封建のテーマにあるのではなく、「この稚拙な作品によってある根底的な態度が据えられたことに」あるのだと発言していたが、六六年の『魯迅作品集』解説では、この「回心」説は「中国の古い社会制度、とくに家族制度と、その精神的支えである儒教倫理の虚偽を曝露するという、魯迅の根本の、また最大のモチーフによって書かれた作品である」と、大変貌を遂げているのだ。¹⁹²

そして、藤井氏はやがて竹内の魯迅論が太宰治の魯迅論を駆除することになったという。

¹⁹⁰ 藤井省三『魯迅—東アジアを生きる文学』岩波書店、2011、166頁。

¹⁹¹ 同上、167頁。

¹⁹² 同上、168-169頁。

竹内好は最晩年まで『現代中国論』『国民文学論』を上梓し、中国を鏡とする近代日本批判の評論家として活躍した。このような戦後竹内の魯迅研究者としての名声は、彼が戦中の著『魯迅』（一九四四）で描き出した政治と文学の対立に苦悩する魯迅像を日本の読書界に広め、太宰が『惜別』で描いたにこやかに笑う人間臭い個性的な魯迅像を駆逐していったのである。¹⁹³

竹内好は魯迅の「否定」精神を取り入れ、またそのような精神以外の解釈を否定することを通して強い意志の「自我」を構築したのである。魯迅の「否定」を原点とした竹内好の行動はどんなものであったのか。

竹内好の行動は武田泰淳への批判から見ることができる。竹内好と武田泰淳は一九三一年から出会い、終生の付き合いであった。二人とも彼らが作った「中国文学研究会」（一九三四年）の逸材である。その会の機関誌『中国文学月報』は中国認識と支那認識の大きな違いを中国のナショナリズムから見出した。武田は一九三七年十月召集から一九三九年十月除隊まで中国戦線への出征経験がある。その間、武田は戦地中国からいくつかの文章を『中国文学月報』に寄せた。「土民の顔」の中に継承されたリアルな中国の状況から遊離した「支那」研究者への批判である。竹内は彼の文章をいずれも称賛している。丸川氏はこう指摘する。

この二人の間にあるのは、当時の日本人と中国人の生存を賭けた戦いを生き抜いた経験が無駄にしてはなるまいという意識であった。だからそれは、個人的な体験にだけ集約することはできない。日本と中国が民族として敵対していたことにかかわる歴史は、やはり個人的な体験を超えた公的歴史評価の領域にかかわることであり、それが当時の知識人たちに特有の思想態度を強いた、と考えるのが至当であろう。¹⁹⁴

武田泰淳は一九四三年に『司馬遷』を世に出した。丸川氏の指摘通り、この『司馬遷』は竹内の『魯迅』と同じく小林秀雄の「無常といふ事」（一九四二年）の「対抗的な文脈」にあった。

四〇年代の知識人の思想態度の底流には、三〇年代までの西洋近代の思想経験への反動がある。一九二九年の世界同時恐慌を経た従来の知的枠組みへの疑惑が、日本においては日本主義の流行をもたらした。マルクス主義を含むヨーロッパ発の近代的知の動揺を経つつ、さらに迫りくる近代戦争が強いる死の圧迫を撥ね退けるため、一種のアイロニックな擬態として伝統的時間観念をそれら近代の時間に対置させようとしたものと読み取れる。¹⁹⁵

しかし、竹内好の武田批判は『司馬遷』以降の作品になされた。武田はエロ・グロ・ナンセンスを基調とした文化傾向への同調であるという。つまり、精神的空白状態という日本戦後の

¹⁹³ 同上, 170 頁.

¹⁹⁴ 丸川哲史『竹内好 アジアとの出会い』河出書房新社, 2010, 82-82 頁.

¹⁹⁵ 同上, 83 頁.

文化空間に対する批判である。竹内好は混沌を処理する「処理の方法」に対する苛立ちがあった。

竹内の武田への苛立ちとは、つまり日本の戦後のあり方そのものへの苛立ちであったと読むべきである。結局、竹内の武田への徹底した批判は、自分自身の社会に鞭を打つ行為を代行するものであったとも結論づけられる。¹⁹⁶

竹内の武田批判は日本社会への「非政治的な態度」への批判なのであり、「自然主義」あるいは「自然化」していく現実に対する妥協への拒否なのである。竹内好の「否定」は強い自我を帯びる「否定」のための性急な「否定」という側面もある。そして彼の否定の対象は魯迅のそれと異なる。魯迅の否定は腐朽化した中国の「伝統」に対するものである。竹内の否定はアジア主義という「伝統」をいち早く捨て去り、近代化の道を歩む日本を「否定」するための「否定」であろう。

3. 「土着化」の限界

竹内好は「伝統」と「近代」の問題を解決する方法として翻訳の「土着化」を実践した。翻訳の土着化は一般的に現代の翻訳研究では批判される翻訳態度となった。「土着化」という行為は翻訳の原点から見れば意味の歪曲を生み出す主犯なのだが、「土着化」は翻訳のプロセスとして、生きる人を媒体するものとして、「土着化」の現象それ自体を対象化していく必要がある。竹内が実践した翻訳の土着化の対象は魯迅である。

魯迅自身は儒学を強く批判し、白話文運動の支持者と実践者である。竹内好は彼の反骨精神を自身の原点とし、魯迅を日本に紹介した第一人者である。魯迅作品の翻訳は竹内の魯迅理解を反映している。藤井氏は竹内好の魯迅の日本語訳に対して以下のように指摘する。

domestication と **foreignization** という両面から分析している。**Domestication** とは外国語・外国文化の土着化・本土化、**foreignization** とは土着文化・本土文化の外国化という意味で、中国ではそれぞれ“帰化”と“異化”と訳している。魯迅文学の日本語訳に即して言えば、それぞれ魯迅文体および現代中国文化の日本への土着化と日本語・日本文化の魯迅化・中国化と言い換えることもできよう。これまでの魯迅の日本語訳は、総じて **domestication** の傾向を色濃く持っており、その中でも竹内好による翻訳は、土着化の最たるものであった。¹⁹⁷

竹内好の翻訳の「土着化」について、藤井氏は二点の傾向を指摘した。一つは文体の切断、もう一つは大胆すぎる意識である。屈折した長文による迷路のような思考の表現は魯迅の文体の特徴であるが、竹内はその長文を多くの短文に切断している。また、「二十年前」を「三十年前」に変えてしまうほど、原文を大胆に訂正、加筆している。藤井氏はこれらを「原作者魯

¹⁹⁶ 同上, 99 頁.

¹⁹⁷ 同上, 174 頁-175 頁.

迅に対するリスペクトを欠いている」「魯迅文学の原点を見失ってしまった」のではないかと指摘する。

では、魯迅文学の原点とは一体何か。藤井氏は魯迅の文体にも注目する。思索のままに書き出す長文は思考そのもののプロセスを反映しているという。思考のプロセスにこそ魯迅の思考の原点があるのである。彼は竹内好より太宰治のほうがより真実の魯迅を還元できると考えた。確かに世の中には無数の魯迅像が存在しているが、真実の魯迅は一人しかいない。しかし、今日の我々は魯迅の原点を限りなく追及することはできるが、到達することはできないだろう。肝心な問題はむしろ竹内好がどこまで「魯迅の原点」に接近しようとしたかの問題である。竹内好は魯迅の原点をそのまま日本の原点にするのではなく、魯迅の原点を共有するのは、むしろその原点から外部に対する「抵抗」または「否定」の力そのものだと考えたのではないだろうか。つまり、竹内の原点が魯迅の原点そのものではなく、魯迅の原点から発した強い抵抗力、否定力なのである。

竹内好のもう一つの問題は翻訳の際に魯迅の文体を改ざんするほど大胆すぎる意識を行ったことである。藤井氏は当時の中国の状況をそのまま日本に読み替えてしまう竹内のやり方に問題があるというが、竹内好一人に限らず、当時の日本と中国では盛んに洋書の翻訳が行われたがその際にほとんどが意識されるのが一般的であった。意識とは訳者自身の強い解釈による翻訳の手法である。魯迅翻訳の意識において竹内好には強い目的性があったと考えられる。竹内は自分のある強い目的を実現するための手段として魯迅を取り上げたのである。竹内好は魯迅と異なる立場に立脚し、魯迅と異なる時代環境に取り囲まれているにも関わらず、魯迅の作品に普遍的な「何か」を自分の心情に重ねて見たのだろう。そして、竹内は魯迅の精神に共鳴したことから、自分こそ魯迅を日本に紹介する最適任者であり、その文を裁断していてもその文脈を損なうことなく、「自らの日本語」に置き換えても、魯迅の精神的世界を寸分違わずに伝えられると、自負していたのだろう。自分が魯迅に成り代わって日本で堂々と魯迅紹介の第一人者として務めることができるのであり、大胆に原文を変えてしまうほどの自負があったのである。

竹内と魯迅は日本と中国という違う立場の人間なので、目的も当然違う。そういう意味ではそれぞれの「原点」があることを認めなければならないと筆者が考える。竹内が追求してやまなかったのは、中国人としての魯迅の原点ではなく、日本人としての自分自身の原点ではなかったのだろうか。言い換えると、魯迅に対する竹内の評価の変化は、魯迅という「中国の鏡」を通して、自分自身が立脚しようとする立場や原点を、発見し、再確認し、固定化させるプロセスでもある、と理解したほうがしっくりくるのではないだろうか。つまり、現実の魯迅よりも、仮に魯迅が日本人ならば、彼が何をいっていたのだろうかということに、竹内がより関心をもっており、それをより重要視していたのかもしれない。藤井氏は竹内好の「土着化」を批判し、「魯迅化」を主張する。しかしそのような「魯迅化」は竹内好の強い「自我」を無くすことになってしまう。これは竹内好の思想と別の「自我」の問題なのかもしれない。

藤井氏が擁護するような魯迅像は竹内好の太宰治批判と同様に、藤井氏自身の竹内批判にも適用できるものかもしれない。例えば、竹内の魯迅訳には問題の箇所があるとする藤井氏は魯

迅の饒舌体を極力残す自身の訳と、魯迅原文への尊重を欠いた文体切断した竹内旧訳を対比させた。原文の「仿佛思想里有鬼似的」という一句の翻訳に注目したい。

原文： 我要给阿 Q 做正传、已经不止一两年了。但一面要做、一面又往回想、这足见我不是一个“立言”的人、因为从来不是不朽之笔、须传不朽之人、于是人以文传、文以人传究竟谁靠谁传、 渐渐的不甚了然起来、而终于归结到传阿 Q、仿佛思想里有鬼似的。

藤井訳： となると、いったい誰が誰によって伝わるのか、しだいにわけがわからなくなり、結局 は阿 Q を伝えようということにたどり着くのだから、頭の中にお化けでもいるかのようなのである¹⁸。

竹内訳： というわけだが、そうなるると一体、誰が誰によって伝わるのかが、だんだんわからなくなってくる。そしてしまい、私が阿 Q の伝を書く気になったことに思い至ると、何だか自分が物の怪につかれているような気がするのである¹⁹。

中国語を母国語とする筆者から見ればその一句は「私情でもあるかのようなだ」もしくは「利己心があるみたいだ」の意味として読み取るべきであるが、残念ながら藤井氏は魯迅の文体を「忠実」に訳したが、その意味を「忠実」に訳し切れていないと言わざるを得ないだろう。これはおそらく原点への限界であろう。我々は自分の原点をどこまで人に求められるか、再現できるかの問題を如実に表したのである。原点の概念は「物事を考えるときの出発点」¹⁹⁸とある。個々の人が同じ「原点」を持つはずがない。原点は出発して発展させるためのものであり、元に戻すためのものではないはずである。藤井の魯迅翻訳の例は「原点」へ忠実であることの限界を露呈する一例である。同時に、それは個別の原点を出発した「土着化の限界」でもある。竹内好だけではなく、我々も同じ「土着化の限界」を繰り返している。

また、前文に述べた山上憶良の漢文受容とも同様の限界があったと言える。

魯迅を原点とする竹内好は魯迅そのままを日本に受容させるつもりは最初からない。竹内の「土着化」は思想の創新である。その「土着化」は竹内好が魯迅の一部である「抵抗」の精神を受け継ぎ、自らの「自我」が発した強い「否定」を道具化するプロセスである。そして、「否定」の対象は日本或いはアジアという「特殊」を無視した外来の「近代」、いわゆる押し付けられた「普遍」なのである。つまり、「西洋」は「東洋」と同じような「もう一つの特殊」的な存在ではなく、「東洋」を蔽ってしまう大きな「普遍」だと考えたのである。

¹⁹⁸ 「原点」の項目、『大辞泉』, 小学館。

1. 長さを測定する場合に基準となる点。
2. 物事を考えるときの出発点。「原点に帰って考えなおす」「戦後思想の原点」
3. 《origin》数学で、座標の基準になる点。平面・空間では座標軸の交点、数直線上では0点。
4. マージャンで、勝ち負けをはかる基準となる点数。

「西洋＝普遍」というふうに捉える竹内好と加藤周一の違いはここにある。加藤の「土着世界観」はあらゆる外来思想に対する一連の反応であるため、中国であろうが、西洋であろうが、儒学にしても、仏教とキリスト教にしてもそれらと同じ距離感を保つ日本人の思想構図である。「西洋」と「東洋」のどちらも「特殊」の文化に過ぎない。しかし竹内の場合は、アジアだけを「特殊」と見なし、ほかの諸国の「連帯」を主張しながらも、西洋と対抗する文脈において、日本がアジア主義の伝統を堅持するのと、西洋化する自己を否定しなければならないと主張したのである。現代の我々は竹内好のような「土着化の限界」が繰り返され続ける現実を認めつつ、自己の限界の「特殊性」を超えた全体的な視野も必要であると認識しなければならない。

第二節 丸山眞男

1. 「自我」と「原型」

丸山の「自我」の目覚めは一九三三年四月高校三年生の時の逮捕にさかのぼることができるかもしれない。唯物論研究会の会長、丸山の父親の友人である長谷川如是閑の講演会に参加する最中に学生リーダーと疑われて警官に連行され、取り調べを受けることになったのである。涙を流した青年丸山について、荻部直が以下のように指摘する。

権力による弾圧という運命に屈し、不安に怯えてしまう自分が、ここにいる。これに対して、外からどのような苦難にさらされようとも、誇りを保ち平然としていられる主体性を、どうすれば心の内に確立できるのか。これを意識しはじめたのが、十九歳の青年丸山における、自我の目覚めと言ってもよいだろう。¹⁹⁹

「自我」が目覚めた丸山は一九四二年に福澤諭吉を擁護する論文「福澤諭吉の儒教批判」を発表した。当時の福澤批判を西洋崇拜者、個人主義者などとした「日本精神」論者たちの批判の風潮に屈せず「一身独立」に共鳴した「独立心」を持った青年は「自主的人格」が「主体」として政治に関わる日本の「近代」の痕跡を模索する。荻部氏は丸山が一九四六年の短文「近代的思惟」について以下のように指摘する。

個人がみずからの「自主的人格」をたしかなものとし、「主体」として政治にかかわってゆく「近代」のあり方は、人類がみな、文化の差異をこえてめざすべき理想であり、その意味で、「欧州市民文化」が今のところ先んじているとはいえ、本来は西洋と日本との違いも、これまでどれだけ理想に近づいたのか、その度合いの差にすぎない。—こうした「近代」の理想を、丸山はどうやって肉づけし、みずからの信念として形づくっていたのか。²⁰⁰

¹⁹⁹ 荻部直『丸山眞男—リベラリストの肖像』岩波書店、2006、52頁。

²⁰⁰ 同上、90—91頁。

その後の丸山眞男は戦後に日本人の社会および精神構造を分析した「超国家主義」を発表したことで注目される戦後民主主義の思想リーダーにまで遂に成長した。丸山は一九五二年に戦中に書かれた三つの論文をまとめた『日本政治思想史研究』を出版した。この著作は丸山の戦前の考えを戦後に貫いた思考の結晶とも言えるが、それらの論文の問題設定は根本的に敗戦前の「刻印を受けて」いて、「歴史的状況の変動」の歴史意識に立脚する「現在の視点」とは直接連続しない。丸山は出版について複雑な心情をこう語る。

むしろ私が今日ハッキリ感じていることは、そこでの種々な問題設定や分析の進め方、ないしは、いろいろな歴史的範疇の基底自体が後に二、三例示するように、やはり根本的に八・一五以前の刻印を受けており、その後の私個人、および私の属する祖国の体験した数十年、数百年にも比すべき歴史的状況の変動—それはいわゆる戦後の民主化政策で日本の政治・社会思想がどれだけ変わったかまた変らないかというような問題ではなく、もっと深くかつ広い世界的状況の推移とその日本への衝撃—の意味を切実な学問的課題として受取り、それを咀嚼した歴史意識に立脚せざるをえない現在の視点とはどうしても直接に連続しないということである。²⁰¹

しかし、丸山は論文の問題設定と分析は「現在の視点」と直接連続しないというが、今までの論文における分析を廃棄、否定されるのではなく、今後は前向きに「新たな視点と照明」の投入を予測し、「異なった組合せや配図のなかに置かれる」ことによって「機能変化を遂げる」意欲を見せた。

ただ私の今後の日本思想史研究は本書において試みられた方法や分析の仕方を既に一義的に確定されたものとして、ただそれをヨリ豊かにして行くということにはならないであろう—従ってその意味で純粋に内在的有機的な発展ではなく、同じ時代の同じ対象を扱うにしても、新たな視点と照明の投入によって、全体の展望は本書におけるとはかなりちがったものとなるにちがいない—という予測を持つまでである。その際にも、本書において試みられた諸分析は必ずしも廃棄されたり抽象的に「否定」されたりするのではなく、ただそれらが異った組合せや配図のなかに置かれることによって機能変化を遂げるのである。²⁰²

丸山は戦後に『日本政治思想史研究』を通して自分が戦中までに考えていた日本社会と日本思想を捉え直そうとしたのである。丸山は「広くは日本社会の、狭くは日本思想

²⁰¹ 丸山眞男「あとがき」『日本政治思想史研究』東京大学出版社, 1952, 366—367頁.

²⁰² 丸山眞男「あとがき」『日本政治思想史研究』東京大学出版社, 1952, 367—368頁.

の近代化の型、それが一方西欧に対して、他方アジア諸国に対してもつ特質」²⁰³を究明する目的である。その目的こそ彼の変わらない原点に近いものであろう。要するに、「日本思想の近代化の型」「日本の特質」への追求は戦前から戦後まで一貫した彼の変わらない原点である。この書の中で丸山は日本の歴史を俯瞰し、日本の転換点として徂徠を照らして見せた。『日本政治思想史研究』を形成した三本の論文のうち、二本が徂徠論である。荻生徂徠について後の節にも触れるが、徂徠の主張する「先王の道」が「天」の「道」と「人」の「道」を初めて切り離すことによって人の主体性を認め、日本の思想の近代的な発展の道筋を切り開いたとした。徂徠が「先王」の「道」の本質が「作為」であることを析出したと丸山自身もそう見たであろうし、読者にもそう見せたのである。徂徠をやや恣意的で強引に「近代」接続させた問題を孕むが、戦前から始まる丸山自身の主体的な意図は明確である。

丸山は五十年代から六十年代にかけて更なる思想転換を遂げる。一般的には、縦の普遍詩的な発展段階論に立つ見方から異質な文化接触による横からの衝撃という分析視角への変化であると言われている。丸山は一九五七年に論文「日本の思想」を発表した。この論文は日本における「思想的座標軸の欠如」ということを論じている。日本の思想においては、仏教的なもの、儒教的なもの、西洋的なもの等々が「みな雑然と同居し、相互の論理的な関係と占めるべき位置とが一向判然としていない」という。すなわち、

あらゆる時代の観念や思想に否応なく相互関連性を与え、すべての思想的立場がそれとの関係で一否定を通じてでも一自己を歴史的に位置づけるような中核あるいは座標軸に当る思想的伝統はわが国には形成されなかった。²⁰⁴

丸山は日本文化の「雑居」の状態を不満に思い、「否定」することを通じてでも「自己」という「座標軸」を形成するよう日本の思想的伝統の樹立を求めて行かなければならないと考えた。丸山が加藤周一の「雑種文化」に言及した原文を以下の通り引用する。

加藤周一は日本文化を本質的に雑種文化と規定し、これを国粹的にあるいは西欧的に純粋化しようという過去の試みがいずれも失敗したことを説いて、むしろ雑種性から積極的な意味をひきだすよう提言されている。傾聴すべき意見であり、大方の趣旨は賛成であるが、こと思想に関しては若干の補いを要するようである。第一に、雑種性を悪い意味で「積極的」に肯定した東西融合論あるいは弁証法的統一論の

²⁰³ 丸山眞男が言及した書の目次は以下の通りである。

第一章 「近世儒教の発展における徂徠学の特質並にその国学との関連」

第二章 「近世日本政治思想における「自然」と「作為」—制度観の対立としての—」

第三章 「国民主義の「前期的」形成」

²⁰⁴ 丸山眞男『日本の思想』岩波新書, 1961, 5頁.

「伝統」もあり、それはもう沢山だということ、第二に、私がこの文でしばしば精神的雑居という表現を用いたように、問題はむしろ異質的な思想が本当に「交」わらずにただ空間的同時存在している点にある。多様な思想が内面的に交わるならばそこから文字通り雑種という新たな個性が生まれることも期待できるが、ただ、いちゃついたり喧嘩したりしているのでは、せいぜい前述した不毛な論争が繰り返されるだけだろう。²⁰⁵

丸山は加藤周一の「雑種文化」を「雑居の状態」として捉え、内面的に交わることで期待できる個性を肯定的に捉えると同時に、「いちゃついたり喧嘩したりしているのでは」のような主体のない状態を否定的に捉えている。しかし、加藤が「日本の小さな希望」として積極的な意味において捉え直そうとした「雑種文化」とは、もちろんのことながら、ただ単に「雑居の状態」を意味するものではない。第三章で考察した通り、「雑種文化」及び「土着世界観」は加藤の中では一体化しているものであり、見えない精神軸が支えた個別的且つ連続的な主体性が機能する文化現象と思想の土台なのである。その見えない軸を見える化にしたのは後に誕生した『日本文学史序説』である。一方、丸山は「雑居」の日本が欠いた「主体性」を模索するために、日本の「原型」から着手した。

例えば、近世思想について丸山は幕藩体制における思考様式が「原型」、「儒教的世界観」、「幕藩体制の精神構造」という「三つの契機の相互作用」によって成り立っているという。以下は田中久文氏の分析を引用する。

① 「儒教的世界観」と「原型」

両者には一致面もある。いずれも血縁を重視する此岸主義である。しかし「原型」が心情主義であるのに対して、儒教的世界観（特に朱子学）は「理」を根底においた合理主義的な普遍主義である。

② 「原型」と「幕藩体制の精神構造」

幕藩体制がもたらした「身分的・空間的閉鎖化」は、「原型」の「集团的功利主義」と共通している。しかし「原型」のもつ「心情的ラヂカリズム」は幕藩体制のもつ様式化・定型化の枠におさまらずこれを突破する傾向がある。

③ 「幕藩体制の精神構造」と「儒教的世界観」

戦闘者＝武士を支配階級とし、藩の割拠と幕府の集権的統一とのバランスの上に立っている幕藩体制と、儒教的世界観が前提とする周代の封建制や秦・漢以後の官僚支配

²⁰⁵ 丸山真男『日本の思想』岩波新書, 1961, 63-64 頁.

体制とは、ある点では共通性があるからこそ儒教が取り入れられたのだが、しかし両者には一致しない面も多い。²⁰⁶

「原型」が「幕藩体制の精神構造」および「儒教的世界観」とそれぞれ一致する部分もあれば、一致しない部分もあると認め、三者が絡み合う関係であると丸山は見た。この「原型」は丸山の「古層論」における「古層」に近いもので、「バッソ・オスティナート」の意味合いを持つ。

2. 荻生徂徠の「先王之道」と「作為」

前文で述べた通り、丸山が日本の近代を説明するために取り上げたのは荻生徂徠の「主体的作為の立場」である。一般的な理解は、荻部氏が指摘した通り、「もちろん、徂徠が「作為」の主体として考えたのは、古代の「聖人」と、あとは代々の為政者にとどまるが、いったん「作為」の原理がとりだされたことによって、思想の発展の歴史は、もはや引き戻しえない新しい段階へ至った」²⁰⁷という。確かに徂徠は古代の「聖人」としての先王の道を「天の道」から引き離し、その主体性を認めたように解釈できるが、しかし、無視できないのは、それと同時に徂徠は「先王」と一般の民との境界線を深く刻み、一般民衆は「天」と直接接続する可能性を絶たれ、一般民衆の「修身」による「聖人」を目指す道を否定し、「主体性」を否定したのである。丸山は以下のように徂徠を描く。

かくして道とは徂徠においてひとへに聖人の道とされた²⁰⁸

聖人の道乃至先王の道の本質はなによりも治国平天下といふ政治性に在る。」²⁰⁹

安民といふ政治目的のためには道理にはづれてもいい。これはまぎれもなく儒教道德の「価値の転換」である。茲でひとはかのマキャヴェルリの「君主論」を想起しないであらうか。²¹⁰

そしてこのような文脈で丸山が『弁道』と『君主論』をそれぞれ引用して類似すると例証したのは以下の原文である。

『弁道』：去バ人君タル人ハ、タトヒ道理ニハハヅレ人ニ笑ハルベキ事也共、民ヲ安ンズベキ事ナラバ、イカヤウノ事ニテモ行ント思フ程ニ、心ノハマルヲ眞実ノ民ノ父母ト

²⁰⁶ 田中久文『丸山眞男を読みなおす』講談社、2009、208－209頁。

²⁰⁷ 荻部直『丸山眞男ーリベラリストの肖像』岩波書店、2006。

²⁰⁸ 丸山眞男「近世儒教の発展における徂徠学の特質並にその国学との関連」『日本政治思想史研究』、東京大学出版会、1952、81頁。

²⁰⁹ 同上、81頁。

²¹⁰ 同上、83頁。

ハ云ナリ

『君主論』：……これらすべての気質のうち善いものだけを具へた君主は真に珠玉的な存在であることは誰しも否認しないであらう。しかし、一人の者に一切の美德が具はることは人間の弱味からして不可能であるから、君主は地位を失ふ恐れのある様な悪徳を避け、そのほかの悪徳からも出来るだけ身をまもることが賢明である。……しかしまた、悪徳を冒さずしては統治を行ひえない様な場合は誹謗を甘受することに躊躇してはならない。

以上の引用文を比較すれば、両者は確かに類似点があるように見える。君主はまず政治のため自ら美德を保つべきであると説き、続いてどうしても完璧にこなせない場合は道理から外れても、笑われても、誹謗を甘受して、統治を敢行すべきだと説く内容である。しかし、両者の文脈は異なることを忘れてはならない。マキャヴェリの『君主論』（1513年成立）は「君主」の個人としての主体性を説くものであるが、複数の君主を例に挙げて民衆をよりよく統治するには民衆の欲求と弱みを知らなければならぬと説く。このような君主の「特殊性」から民衆の「普遍性」へ導く文脈に対して、『弁道』の場合は「先王」という単一の聖人のみを立て、本来宋学における普遍的な概念としての「道」を「普遍」から「特殊」へと限定させるのである。丸山が引用した両文の内容はそれぞれの著作の文脈における表現が「特殊」＝「普遍」という往復の道中のすれ違いであった。丸山はそれらの方向性の相違を無視したのは自分の見たいものだけを見たのでなければ、丸山自身が「近代」の「主体性」の様々な理解を混同したからであろう。荻生徂徠は一体何を主張する儒者なのか、徂徠の原文を少し見てみよう。

孔子の道は先王の道なり。²¹¹

天下を安んずるは身を脩むるを以て本となす。然れども、必ず、天下を安んずるを以て心となす。これいはゆる仁なり。²¹²

宋儒の、道を訓じて事物当行の理となすがごときは、これその格物窮理の学にして、学者をして己が意を以てかの当行の理を事物に求めて、これを以て礼楽刑政を造らしめんと欲す。それ先王なる者は聖人なり。人人にして先王の権を操らんと欲するは、僭に非ずんばすなはち妄にして、またみづから揣らざるの甚だしきなり。²¹³

徂徠は孔子よりも更に古代の先王に遡り、先王の道を基準とする。一身を修めることが根本であると説く宋学の理論に反して、一身が修まることで初めて目指せる目標の「天下安」を結果としてではなく、そもそもの行動目標、根本と見なす。「天下安」が「心」であり、「仁」であるという。本来の「心」は一身の「誠意」の意味で、個人レベルの「修身」において先に

²¹¹ 荻生徂徠「弁道」『荻生徂徠』日本思想体系、岩波書店、1973、12頁。

²¹² 同上、12頁。

²¹³ 同上、13頁。

行わなければいけないプロセスである。徂徠は宋学の価値を一気に逆転させるような革命をしたとも言える。しかし、実は徂徠は革命反対者なのである。以下の一文から徂徠のその立場が瞥見できる。

（前略）小民下に親しむ。故に「親民」と曰ふ。何ぞ必ずしも「新民」に改めん。「新民」は康誥に出て、革命の事なり。大学の教へは、あにこれを以てせんや。²¹⁴

朱子学を体系的に構築した第一人者の朱熹が古代儒学の文章「大学」にある「親民」を「新民」に訂正して理解すべきだというのを批判する箇所である。朱熹は毎日自省し、更新させる活気あふれる民衆の意味で理解するというが、徂徠は「新民」が『書経』の康誥篇では革命の事なので、なぜそんな言葉を「大学」に載せるのだろうか。きっと「新民」ではなく「親民」のままが正しいとの内容である。徂徠は聖人を神秘化して到達できるものではないとし、人間の本来の素質がそれぞれ違うもので、人を平等に教育し平等な理想を目指させることに反対する立場である。徂徠は、「永久革命」を唱える丸山の夢見る日本の「近代」にどれほど遠い人物であろうか。

徂徠への関心は丸山だけではなく、加藤も徂徠に対して強い問題意識を持った。『日本文学史序説』は多くの儒学者を取り上げたが、加藤は荻生徂徠（1666-1728）には最も多い分量を与えた。全書は三十九回言及した（貝原益軒は十回、伊藤仁斎は十六回、本居宣長は二十三回）。貝原益軒は宋学を自然学に解体し、伊藤仁斎が宋学を倫理学に解体したとしたら、宋学を政治哲学に発展させたのは荻生徂徠だと加藤がいう。しかし、加藤は荻生徂徠について批判的な指摘も見られる。

十七世紀後半の日本の思想家は、蕃山も素行も闇斎も、また益軒や仁斎も、古代儒教と宋学のくい違いに注意し、その点から宋学批判を行っていたが、徂徠に到ってははじめて、古代儒教そのものに迫る方法が隔離され（「古文辞の学」）、古代儒教を出発点として、その後の歴史を相対化し、理解する方法（「先王之道」の絶対化）が発明されたのである。しかし、徂徠の歴史的な方法は、一箇の超越的な立場からその後の時代を裁断し、原理の普遍性のなかに歴史的時代の特殊性を還元しようとするものではなかった。²¹⁵

このように徂徠が「原理の普遍性」の中に「歴史的時代の特殊性」を「還元しようとするものではない」との加藤の指摘は鋭いものである。

荻生徂徠は医者の子に生まれ、將軍を承継する前の徳川綱吉の侍医である。七、八歳で中国語の日記をつけることができ、十二、三歳で句読点のない漢籍を直接読むことができた。徂徠は伊藤仁斎に憧れて手紙を書いたが、仁斎からの返事がなかった。その後、徂徠は仁斎を批判するようになった。また自分の失意の時に権力を握った新井白石を恨んだことがある。やがて

²¹⁴ 同上, 35 頁.

²¹⁵ 加藤周一『日本文学史序説 下』筑摩書房, 1980, 70 頁.

徂徠は自分の独特の学問と方法を確立させたのである。加藤は徂徠について一面では古代制度を支える原理が古今東西を超えた普遍的なものである信念を持って文献的な方法で古代の制度に迫るが、もう一面は具体的な事実、個別的な制度、特殊な政治技術を、それぞれの時代と社会に応じて尊重することでそれなりの評価を与えた。丸山の「徂徠」への偏愛と対照的に、加藤はもう一人の儒学者、富永仲基を偏愛するのである。江戸時代の短命の儒者富永仲基は一つ
の思想だけではなく、複数の思想を吸収した「加上」説を發明したのである。徂徠の「先王の道」と紙一重の筋道と加藤が指摘したのは富永仲基の「加上説」である。徂徠の「先王の道」は「加上説」の到来の道筋を作ったと加藤が言う。加藤は仲基の思想に大きく衝撃を受け、多くの作品の中で仲基に度々言及し、仲基を日本儒学の頂点に到達した人物、日本人の理想像であるとした。加藤は仲基を題材に『消えた木版』²¹⁶という戯作の脚本を自ら制作し、舞台上演させたのはこの特別な存在の裏付けである。加藤は仲基について以下のように述べる。

「加上」とは、「何ものかを他の上加える」という意味で、思想家が先人をしのぐために新説を工夫することである。すなわち「加上」の概念は、思想の歴史的な発展に内在する論理に係る。²¹⁷

仲基は大阪の懐徳堂で学び、儒学の批判をしたために追放され、三十代で病死したため、著作が大変少ない。彼の独特の思想を最初に発見したのは内藤湖南である。荻生徂徠の「先王の道」の絶対化に反対し、絶対的な価値や真理の主張を認めない思想である。絶対に変わらない「定説」はないと主張する。

（前略）仏滅久遠、人無定説、亦無可依憑之籍、皆随意改易、口相伝授、宜哉一切経説、皆不勝其異、亦其不可信従如是也。²¹⁸

仲基は「言有三物」を主張する。「言有人、言有世、言有類」の三つである。この三つは基本的概念であり、それぞれ「加上」、「言葉の意味の変化」、「くせ」（隠す）という国民的性格であるという。加藤は以下の通り指摘する。

仲基の方法は徂徠のそれよりももっと徹底していて、いかなる時代のいかなる思想家にも、絶対的な価値や真理の主張をみとめない。彼は日本における最初の、また最近までおそらく唯一の、純粹に客観的な思想史家であって、儒教の信仰体系にはいかなる意味でも束縛されていなかった。²¹⁹

仲基は儒学の源流を「五伯の道」、堯舜「王道」、楊朱「帝道」、莊子などの順に辿る。仏

²¹⁶ 加藤周一『消えた版木』かもがわ出版、1998。

²¹⁷ 加藤周一『日本文学史序説 下』筑摩書房、1980、132 頁。

²¹⁸ 富永仲基『出定後語』卷之上、第二、1745。

²¹⁹ 加藤周一『日本文学史序説 下』筑摩書房、1980、133 頁。

教に関しては「空処」、「識処」、「無所有」、「非非想」、「有」、「空」、「不空実相」(小乗)の順に認識する。これに対して、加藤周一は「相互に矛盾する多数の經典の関係を、歴史的発展として説明しようとする試みは、その時代において全く独創的であった」と評価する²²⁰。さらに仲基の神道に対する見方を高く評価する。

神道を、日本国土着の思想として特殊なものともみなさず、儒仏に適用したのと基本的に同じ方法を適用しようとしたことは、仲基の開かれた精神を示す。²²¹

加藤周一は思想人物の系列として道元、徂徠、鳩巢を挙げた。加藤周一は富永仲基の加上説は荻生徂徠の影響を受けた可能性を指摘する。その理由について、以下加藤周一と湯川秀樹の対談を引用する。

加藤 一つの理由は、儒教のほうは、先生(湯川)のおっしゃったのとまったく同じで、儒教の歴史のほうが仏教よりも、なんといっても加上説で説明しやすいという面があると思います。二番目は、徂徠の古文辞学というのは、ちょっと発展させれば、というか、もう一歩押すと加上説になる。

湯川 そうですか。なるほどね。

加藤 それが第二です。それから第三は、伝記的な資料がちょっとありまして、徂徠の親友が富永仲基の弟の先生で、弟はそこで勉強しているのです。それで、弟とは仲がよかったから、証拠はありませんけれども、その先生に富永仲基が会っていないということは、ちょっと考えられない。

湯川 そうですか。

加藤 だから、おそらく古文辞学をただ書物の上だけでなく、徂徠の親友を通じてある程度知っていたのじゃないか、ということが三番目の理由です。加上説は儒教から出たんじゃないかと私がいった理由には、そういうこともあります。

湯川 なるほどね。

(中略)

加藤 徂徠から仲基へいく道というのは、要するに、徂徠は朱子学を排するというわけですね。古文辞学の面は宣長につながるわけでしょうけれども、哲学者として朱子学を排して、先王の道に帰るという面がありますね。先王の道というのは、何だかよくわからないけれども、先王というのは絶対化された権威で、先生(湯川)のおっしゃった佛陀に似ているわけですね。

湯川 そうですね。

加藤 先王の道といたって、よくわからないけれども、それを使って、その後の洗練された、はっきりした儒教各説を、みんな相対化して、歴史的批判を加えていくということになると、先王の道だけを取ってしまえば、ほとんど加上説に近くな

²²⁰ 同上, 134 頁.

²²¹ 同上, 134 頁.

るでしょう。もちろん「先王の道を取ってしまえば」というのはやすく、行なうは難しで、取ってしまえば、そのこと自身が、思想上の大革命であるけれども、徂徠学の構造からいえばそういうことがあって、つながりをつけることはできるのじゃないかと思います。²²²

荻生徂徠と富永仲基の関係について、何らかの影響があると考えた加藤が挙げた三つの理由、一つ目は加上説が儒教の歴史を説明するのに最も当て嵌まるといい、二つ目の理由は、加上説は荻生徂徠の古文辞学の理論延長線にあることといい、三つ目は証拠のない想像に過ぎないが、荻生徂徠の友人関係や間接的な交流を持った可能性があるということである。そして加藤は、徂徠の「先王の道」は後世の儒教各説を取り除いたものであることから、富永仲基の「加上」説とつながりを持つという。つまり、ある意味では「先王の道」と「加上」説はちょうど逆方向の視座からそれぞれ同じ筋を通っているとも理解できる。加藤は、荻生徂徠について「よくわからないけれども」と謙遜の態度を置きながらも、「各説」を相対化する富永仲基の「加上」説こそ歴史的批判の立場であると主張したのである。

さらに加藤は、「徂徠—富永仲基—本居宣長」の三人が続いている考えを示した。同じ対談で、なぜ富永仲基に興味を持ったかについて、加藤はこう答える。

それは、日本の思想史を私なりにいくらか勉強しているあいだに、思想家としての獨創性ですね。その影響はほとんどまったくない人であったけれども、富永仲基の考えそのもののおどろくべき獨創性に興味をもったのです。そしてその獨創性は、加上、つまり思想史的に儒教も仏教も神道もいっしょに考えることのできるような方法を編みだしたということ、それからこれも古文辞学と関係があるけれども、言語の変遷というか、思想の表現の道具としての言語ですね。そしてその言語自体をまた歴史的な現象として考えて、その発展、それから分類、変遷の過程を分析的にとらえようとしたということですね。これが徂徠、富永仲基、本居宣長と続いていくと思うんですけども、そのことが一つと、三番目は、たいへん荒っぽい議論かと思いますがけれども、くせということ、これはある意味で文化人類学的な考え方の萌芽だと思うんですね。²²³

加藤は富永仲基の考えの獨創性に興味を持ったという。歴史から見てそれ程影響力のない思想家が加藤を魅了したのは、「儒教も仏教も神道もいっしょに考えることのできるような方法」という獨創性である。加藤は、思想史において儒教、仏教、神道のいずれも全く同様に扱う方法に獨創性を見出したのである。

「各説」を相対化する獨創性のある方法は、江戸時代の日本に限定したものではなく、現代の日本においても適用する普遍性を持つと考えられる。加藤はそのような普遍性を徂徠、仲基、宣長の説に照らして照合したのである。仲基と徂徠にそれぞれ着目した加藤と丸山の思想は異なるのである。

²²² 加藤周一「対談 言に人あり—湯川秀樹氏と」『三題噺』ちくま文庫, 2010, 248-251 頁.

²²³ 同上, 251-252 頁.

3. 伝統の「革命」と「限界」

加藤周一と丸山眞男が共著した本がある。丸山の逝去の直前までに加藤が執筆し、「丸山氏の体調が比較的よい折りをみはからって、数回にわたり、意見を求められた」²²⁴が、残念なことに丸山は刊行を見届けることができなかった。二人はこの本で中国知識人の厳復に注目した。明治の翻訳が世界観にどう関わったかというところで、加藤の「進化論」に対する問いに対して丸山は以下のように答えた。

ぼくはむしろ、日本には世界観がなかったと思う。中国と対比するとわかります。中国の厳復以後の進化論の影響は、決定的かつ革命的で、ハックスレーの『進化と倫理』*Evolution and Ethics* を『天演論』と訳したでしょう。天が動くというのは驚くべきことなのです。中国の天の信仰といたら、昔からすごいからね。神様と同じで、永遠不動であって絶対の实在でしょう。それが動く以上、万物すべては相対的である。厳復自身は易で説明しているのですが、朱子学以後は、「太極」とか、「理」とかの究極実在—アリストテレスの純粹形相みたいなやつが「理」です。ね、万物の基で、動くものの背後に絶対不動の動かないものを置く。だから、「すべてが動くのだ」という厳復の紹介は、中国の知識人にとって、何千年の中国古典哲学を揺るがす事件なのです。日本は、日本儒学自身が「理」の契機が弱くて「気」の哲学になるし、万物流転のほうの考え方も昔からあるので、永遠の实在にそうこだわらない。²²⁵

儒学の「天」の概念をハックスレーの「進化」に接続した厳復の翻訳が「革命的」だと評価した丸山眞男は中国の近代を観察することで儒学の伝統の日本と比較し、日本の近代を明晰に捉えようとした。一方、前述した通り、竹内好は魯迅の翻訳を手掛け、日本の文化の「革命」を呼びかけたのである。丸山と竹内は「世界観的に思想の革命を起こしたのは中国だ」²²⁶と考へ、日本文化における「能動的な主体」の欠如を指摘する立場である。それに対して、加藤は「土着世界観」の仕組みを明らかにし、「土着世界観」による受動的な主体性を認めたいうえで、外来文化に対する「自国の伝統による変容」²²⁷の重要性を指摘する立場である。

十九世紀後期に世界は思想の格差が著しく生じた時代に、封建社会末期当時の中国に西洋思想をもたらした第一人者は厳復であった。厳復（1854～1921）は中国福建省の代々医者の家業とする一族に生まれ、幼少より科挙合格のための教育を受けたが、父の病死の後に家が没落したため、科挙受験を断念し当時推進されていた洋務運動の成果の一つであった福州船政学堂に学んだ。福州船政学堂は海軍の人材育成のために設けられたもので、伝統的な教育を離れ、この西洋教育（英語・数学・物理学等）を受けたことが厳復の将来を決定付けることになる。

²²⁴ 丸山眞男, 加藤周一「本書の成り立ちについて」『翻訳と日本の近代』岩波書店, 1998.

²²⁵ 丸山眞男, 加藤周一『翻訳と日本の近代』岩波書店, 1998, 157 頁.

²²⁶ 同上, 159 頁

²²⁷ 同上, 189 頁

彼は最初の留学生の一人として一八七七年渡英し、一八七九年までポーツマス海軍大学で軍事学を学んだ。イギリス留学中の嚴復は単に軍事関係の知識を吸収しただけではなく、広く西欧の文化・思想を吸収し、深く感銘を受けたものと考えられる。

一八八〇年に帰国した嚴復は李鴻章が天津に創設した北洋水師学堂に招かれて傀儡の総教習となり、以後二十年間その職にあった。一八九四年から翌年にかけて戦われた日清戦争での敗北は、洋務運動の限界を露呈するものであった。この時に際し、嚴復は『直報』紙上に「論世変之亟」、「原強」などを発表し、啓蒙活動を本格的に開始する。

嚴復が翻訳した西洋の著書のセレクションのうち²²⁸、代表的訳書『天演論』は中国における最初の社会進化論紹介であり、まさしく清末において一世を風靡した。辛亥革命の後、孔子崇拝を提唱や袁世凱の帝制運動への参加によって保守派のレッテルを貼られ、失意のうちに晩年を迎えた。彼の翻訳と彼が提唱した翻訳指針の「信・達・雅」²²⁹は一世紀以上経った今でも嚴復の翻訳思想が現代中国社会に影響し続けている。

嚴復の翻訳は、二十世紀への移行期における中国の文化的、歴史的状況にたいする一人の知識人の意識的反応として捉えられ、評価され、研究されてきた。また中国と西洋という異質の文明の出会いによる中国の対応、変化を知るための一次資料として分析されてきた。翻訳についての評価は従来賛否両論に分かれている。その主な理由は、嚴復の翻訳が原書の逐語的な翻訳ではない、というところにある。嚴復は原書の骨格を分解し、執拗というほど原文をパラフ

²²⁸ 嚴復が翻訳した文献は以下の通りである。

《天演論》、赫胥黎，1896年（“Evolution & ethics and other essays”， Thomas Henry Huxley）

《原富》（即《国富論》），亞當・斯密，1901年（“An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations”， Adam Smith）

《群学肄言》、斯賓塞，1903年（“The study of sociology”， Herbert Spencer）

《群己权界論》、約翰・穆勒，1903年（“On Liberty”， John Mill）

《穆勒名学》、約翰・穆勒，1903年（“A System of Logic”， John Mill）

《社会通論》、甄克斯，1903年（“A Short History of Politics”， Edward Jenks）

《法意》（即《论法的精神》），孟德斯鳩，1904年（“Spirit of Laws”， Montesquieu）

《名学浅说》、耶方斯，1909年（“Primer of Logic”， William Stanley Jevons）

²²⁹ 信とは、訳文は原文に忠実であること、達とは、文意をよく伝えていること、雅とは文章として上品であること。

レーズしたうえで、詳細なコメントを付け加えた。嚴復自身はこのような訳方を「達詣」というふうに名づけ、翻訳のあるべき姿として提唱している²³⁰。例えば統計によると、『天演論』²³¹に付け加えた嚴復の意識（創作的翻訳）は全文の41.92パーセントを占め、原文にない補充、加筆、コメントは二百二箇所到達している²³²。その理由は嚴復自身の翻訳態度と理想にある。

嚴復が訳文の「達」を保障する媒体として選択したのは、桐城派的古文である。桐城派は中国、清代におこった古文の流派で、提唱者がみな安徽省桐城県の人であるための名称である。その理論は唐宋八家の古文に連なるが、新たに儒教理念を内容とする「義」と、俗語や麗辞を排して質実な文を書くべきだとする「法」とを重視した義法説を唱えた。当時の漢学家の訓詁と駢文家の修辞に反対して、厳格なまでに文章の典雅さを追求した。清末においてもなお勢力を誇っていた²³³。嚴復は、精妙な理や微言には、漢以前の字法句法を用いることで伝達が容易になり、近世の俗文字ではそれが困難とする²³⁴。嚴復が訳書によって伝えようとした対象は一般大衆ではなく、「中国の古書を多読する」教養ある知識人であった。かれらにのみ理解しうる深遠なる学理を伝えるためには、それにふさわしい文体を選ばねばならない。

「『文学革命』期の指導者として、輝く足跡を文学史に残した人々についていえば、大抵その少青年時代に受けた嚴復の訳業の影響を無視することができない」²³⁵という指摘があるように、確かに魯迅（1881-1936）、胡適（1891-1962）をはじめとする文学者や学者はその少青年時代において、嚴復の訳に酔心した人が多い。少年魯迅は「天演論」の訳を愛するあまり、暗誦までできた、と伝えられている²³⁶。十四歳の時に、「天演論」に接し、その訳を「とても気に入った」という胡適少年が自らの名を適者生存の適に改め、字を適之にした逸話も嚴復の訳がいかにか「教養のある学童の心」を揺り動かしたのかを示している。

²³⁰ 三浦具嗣「嚴復の翻訳：西洋思想の中国化と普遍主義」『紀尾井史学』2002, 44頁.

²³¹ 嚴復（1898）Thomas Henry Huxley（1825-1895）の Evolution and Ethics（1893）の訳書

²³² 黄忠廉「変訳之『加写』功能研究」『外語与翻訳』2015 第3号, 1頁.

²³³ 青木正児著『清代文学評論史』岩波書店, 1950.

²³⁴ 嚴復「与梁啓超書」王栻編『嚴復集』中華書局 1986, 516頁. 日本語訳は三浦氏の訳を一部参照。

「文辞とは理想を載せる羽翼であり、情感を達する音声である。従って理の精なるものは粗獷の詞に載せることはできず、情の正なるものは鄙倍の氣に達せしめることはできぬ。中国の文の美たるものは、司馬遷・韓愈に勝るものなし。……私は文において決して淵雅に努めず、その是にのみ従うている。歐洲挽近の文章を中国の古文に訳しうるか否かを問うものがあるが、かれの進むところは理想、學術にこそ在る。……わたしの従事する所のものは学理邃蹟の書であり、それは学童に与えんとするものでなく、まさに中国の古書を多読する人物に期せんとするものである。」

²³⁵ 増田渉「嚴復について」『人文研究』第7号, 1957.

²³⁶ 熊月之『西学東漸与晚清社会』中国人民大学出版社, 2011, 560頁.

「天演論」は出版後わずか数年で全国を風靡し、図らずも中学生の読み物にまでなった。しかし、この本を読んだ人の中で、ハックスレーの科学史上また思想上の貢献を理解できた人は極めて稀であった。後年、胡適が「かれ（嚴復）の訳本は古文学史上においても高い位置を占むべきもの」²³⁷としながらも、「優勝劣敗」、「天演」、「物競」などのキーワードが若者に消費されるためのスローガンに過ぎなかったと指摘し、嚴復の文章が「古雅」にすぎて、若者が嚴復から受けた影響は、簡易な文体で当時の読書界にもてはやされた梁啓超（1873-1929）から受けたものより小さいと述べた²³⁸。魯迅は嚴復の訳筆は立派な文章で暗誦できるほど大の気に入っていた。魯迅の場合は、十才年下の胡適とは違って、嚴復との関わりは単なる物競天沢適者生存ということばやその時流に乗じたモダンな好尚ではなかった。自己の思想形成期に出会ったため、その天演論的思惟は自らの思想に或る程度入りこみ、従ってその克服がかれの重要な思想的課題となるのである。魯迅は嚴復の天演論が訳されたものではなく作られたものとした。

嚴復が翻訳した『群学肄言』の原著著者スペンサーの本を日本でも翻訳され大きな反響を呼んだ。嚴復と同じ年の松島剛が嚴復より早く明治十四年に *Social Statics* を『社会平権論』と名づけて日本で翻訳出版させた。丸山眞男もこれについて言及したことがある。以下丸山の評価を引用する。

題名の訳語がすごく影響を与えた典型的な例が、さっきあげたスペンサーの *Social Statics* です。「社会の平衡」という原題を松島剛が「社会平権論」と訳したものだから、自由民権運動のベストセラーになっちゃった。これは六冊もあるのですが、すごく売れたのですね。くりかえしますが、スペンサーというのはこのころけっしてそんなに進歩的ではない。²³⁹

丸山の言う通り、この訳本は大変な売れ行きであった。その部数について、

いくら刷っても足らず、市内の本屋連中は、わざわざ詰めきりで製本の出来上がりを待つという勢いで、大変な売れ行きであった。土佐の立志社などというところからは電報で何十何百とまとめて注文して寄越した。（中略）総体としての部数は何十万冊に上るかわからぬ。²⁴⁰

²³⁷ 胡適「五十年来中国之文学」『胡適文集3』花城出版社, 2013.

²³⁸ 胡適著, 吉川幸次郎訳『胡適自伝』養徳社, 1946, 87-88頁.

²³⁹ 加藤周一, 丸山眞男『翻訳と日本の近代』岩波書店, 1998, 111頁.

²⁴⁰ 柳田泉『『社会平権論』訳者松島剛伝』『明治初期翻訳文学の研究』, 春秋社, 1961.

という。これに対して嚴復の翻訳は初版六千冊程で、十回以上の再版だそうで、合計六万部程しかないと予想できる²⁴¹。嚴復の翻訳が中国で大きな反響を呼んだのは間違いないが、明治初期の日本とは比較にならないのも事実である。

嚴復は、自分の訳文を翻訳対象のスペンサーらの思想に密着させた翻訳を凶るよりもむしろ中国の読者と密着させたのである。彼が中国伝統文化に最大限の敬意を払い東洋思想と西洋思想を融合しようとした実践は残念ながら結局限定対象の士大夫階級にしか伝達できなかつたといわざるを得ないだろう。もとより、彼が翻訳を通して伝えた「経験の叙述」は西洋思想のみならず、彼自身の儒学経験と融合したものであつた。その「主体的叙述」は彼の言う「達詣」の中身であり、彼の「自我」が強要するものであろう。そのために嚴復が翻訳に選べる主体的手法は「達詣」と桐城派的古文辞の組み合わせのみであつた。西洋における嚴復研究の第一人者で知られているハーバード大学教授のシュウォルツ氏は「嚴復が西洋起源の概念を中国に導入する際に、自らが持つ中国の伝統思想をもとに解釈している」と指摘し、「嚴復のように伝統文化をその内側から観察する人の眼を通して眺められるとき、それは相争い正反対である多くの傾向からなる複合体であり、他方彼は一つの実態的な全体としての西洋に反応するのでなく、十八世紀、十九世紀の思想の複合体に含まれるある一定の要素に対して反応するのである」と述べ、東西思想の融合において嚴復が残した大きな足跡を評価した。それと同時に、シュウォルツ氏は「嚴復はまことに微妙な操作を施している」と指摘した上で、この操作は、新しい言葉や概念を受容し出身社会に紹介した文化運搬者が、その社会の必要性に鑑み、既存の文化と適合させながらその語を解釈したために生じたものだ、と好意的に説明しながらも、「しかし、皮肉なことに、彼が造つた新語の大部分は、日本製の新語との生存闘争に敗れ、消え去ることになったのである」と嚴復訳の生命力の無さを嘆いた²⁴²。嚴復の翻訳は質が高く機能した翻訳であつたと認めると同時に、彼の翻訳の限界も明らかになった。翻訳の限界は同時に視野の限界、思想の限界、或いは伝統の限界であつた。

嚴復は儒学には終始密着した状態で西洋思想と観察距離を保ちながら西洋思想を吸収し、漢文を表現し直したのである。西洋思想に対する客観距離はあるが、儒学に対する距離感と客観性は、嚴復のほうがやや欠いているとも言える。儒学と無距離に西洋思想を吸収した結果、嚴復は西洋思想を吸収し中国に「自由」を訴えたが、その時さえ彼自身が自由な「土着」状態にありえなかつたために、彼の「自由」は不自由な状態での「自由」であると言わざるを得ない。

丸山眞男が称える嚴復の「革命」は果たして見習うべき「成功」と言えるのだろうか。西洋と儒学の二つの体系の「翻訳」し、両体系の普遍的なものが相通じるためには、伝統の「儒学」の限界を乗り越えなければならないが、できなかつたのである。その限界は「近

²⁴¹ 廉泉「與嚴復書四」孫應祥、皮後鋒 編『嚴復集補編』福建人民出版社, 2004, 376 頁。

嚴復「與熊季廉書二十五」『嚴復集補編』福建人民出版社, 2004, 251 頁。

賀麟「嚴復的翻譯」『論嚴復與嚴譯名著』商務印書館, 1982, 29 頁。

²⁴² B・I・シュウォルツ著、平野健一郎訳『中国の近代化と知識人—嚴復と西洋—』東京大学出版会, 1978, 93 頁。

代」と「伝統」の関係にも通じるものがあると考えられる。竹内好の場合は前述した通りだが、丸山眞男が称えた厳復にも然る限界があった。

第三節 竹内好と丸山眞男から加藤周一へ

戦後一九五二年丸山が武蔵野市吉祥寺に引っ越した時から一九七七年竹内好が逝去するまでの約二十五年間は、丸山が同じ吉祥寺に住んでいた竹内好、埴谷雄高および杉並区高井戸に住む武田泰淳と密な思想交流を行った時期である。その間の一九六八年東大の大学紛争に巻き込まれた丸山は過労で倒れた。一九七一年退官以降から一九九六年逝去までの二十五年間はほとんど著作を出さなかった。その空白を補うかのように、加藤周一は一九七五年に『日本文学史序説（上）』と一九八〇年に『日本文学史序説（下）』を上梓した。

竹内好はアジア主義を振り返る時に「出会い損ね」という言葉を使った。「出会い損ね」は心情としての「抵抗のアジア主義」と「思想的なアジア主義」の出会い損ねを意味する。アジア主義は具体性のないものとして、あくまでも「方法」でしかない「方法としてのアジア」を打ち出した竹内好らしい表現である。竹内好は丸山眞男の仕事から教わることが多かったと自ら言うし、丸山も竹内好が最期の病床で丸山眞男に書いた手紙に数行の中に何度も出てくる「努力」の字があるエピソードがあるように、竹内に中国のことを教わることが多いと言う。竹内好と丸山眞男の思想は共通点があるだろうか。

竹内好は「アジア」という特殊性に執着したのに対して、丸山は何を追究したのか。田中久文氏は「それは、一言でいうならば、規範意識をもった強い主体性の樹立につながるような思想の萌芽を、この国の思想史のなかに探りだすということである。」²⁴³という。彼は全体性の「間柄」の倫理学を説く和辻哲郎と主体性を説く丸山の対立に、「絶対無の場所」の西田幾多郎に「虚無からの形成」という概念で対抗する三木清の関係を照応しているという。田口氏は丸山の思想を「主体性」の思想としてとらえ、日本思想史における意義を以下のように指摘した。

日本では「場所」や「間柄」の哲学については、西田や和辻をはじめとして体系的な思想が展開されてきたのに対して、一方の主体性の思想に関して、三木などを例外として、いまだに十分な議論がなされていない。その意味で、丸山は、近代日本思想史において大きな意義をもっていると思われる。²⁴⁴

²⁴³ 田中久文『丸山眞男を読みなおす』講談社、2009、8頁。

²⁴⁴ 同上、前掲書、11頁。

竹内好が一九四九年に丸山眞男の日本思想観を高く評価する反面、その中国観を批判したというのは松沢弘陽氏の指摘の通りである²⁴⁵。竹内は丸山が中国の近代化が日本に立ち遅れた原因を「華夷思想」の概念を持ち出して説明したことを賛成する一方、「立ち遅れ」を「立ち遅れ」のままに処理したことに不満であった。竹内は「時間的な差が同時に質の差を含むという展望」をするべきだと批判した。丸山と対照的に挙げたのはジョン・デューイの中国観である。デューイは中国の近代化の時間的立ち遅れが質的優位に作用すると認める見方である。竹内は中国と日本の文化を比較して論じたジョン・デューイを引き、以下のように言う。

デューイは、一その新精神は、中国固有の伝統のなかから自己形成されたものであって、したがって強固な地盤に立っていること、外来思想の影響は、自己のなかから本質的なものを引き出す道具に使われたにすぎず、中国文化の独自性を傷つけるものでないことを認めた。一デューイによれば、日本は、伝統の圧力が少なかったために、容易にヨーロッパの技術を取り入れることに成功したが、そのために逆に根底に古いものが温存された。中国は、伝統の抵抗が激しいために、近代化の時期におくれたが、そのためかえって、変革が徹底化されて国民心理の革新という本源的な基盤に立つことができた。一なぜ、中国が近代化に成功し、日本が失敗したかという理由について、デューイは究極的には、固有の文化をもつものとそうでないものの差に帰している。

246

中国の新精神は「固有の伝統」から引き出した「本質的なもの」であるのに対して、日本は伝統の「古いものが温存」しているが、「固有の文化」を持っていないという理解である。更に竹内は日本の近代は「結果だけ」の制度を「借り」たものであって、作り出されたものではないという。中国の場合はそれではなく「内部からの自己改造に徹底する」近代であるという。

中国の文明は、作り出したものであって、日本のように、他から借りることが習癖化されていない。したがって、制度にしる思想にしる、ヨーロッパ文明がうみ出した結果だけを借りてくることができない。改革は内部からの自己改造に徹底する以外に実現されない。日本の近代に見られるような、内的生活と外的生活の二重性、矛盾性—それは永続的なものではないが、ともかく形式だけは近代化の速度をはやめた一は、中国には許されない、というのだ。²⁴⁷

竹内は中国の五・四運動の新精神、新萌芽が中国固有の伝統の中から自己形成したものであって、外来思想による影響はそれを引き出すための道具でしかないという見方を

²⁴⁵ 松沢弘陽「丸山眞男における近・現代批判と伝統の問題」『思想史家・丸山眞男論』ペリかん社, 2002.

²⁴⁶ 竹内好「日本人の中国観」『現代中国論』河出書房, 1951, 18-19 頁.

²⁴⁷ 同上, 20 頁.

示した。一九一九年から一九二一年まで中国に滞在したデューイに関するこの指摘はまさに竹内の仕事と丸山の仕事の橋渡しのようなものである。竹内は丸山に問いかける形でこう言う。

デューイの見方をつきつめていくと、宿命論的になって、日本文化は、本来に、それを核心にして自己発展すべき原動力—モラルに欠けている、という結論になりそうである。果してそうだろうか。²⁴⁸

竹内は一九四九年九月に「果してそうだろうか」という一言で終わった重要な問いをした。日本が戦後独立する講和会議の前夜、一九五〇年八月号の『展望』に、「被占領心理」と題する座談会が掲載された。これは、丸山や竹内、フランス文学者の前田陽一が参加し、丸山と竹内の中で、中国文化、日本文化の捉え方をめぐってやり取りが交わされた。

丸山：日本人もよそばかりキョロキョロ見ないで自分の国の文化なり伝統なりの上にもっと足をふみしめて行動せよということについては、もっともな考えだとは思いますが、実はなかなか難しい問題だと思えます。中国の民族意識の場合なんかは、たしかにそういう伝統の強みを感じるのですが、それならば日本の場合、いろいろな形態に現われた過去の民族文化の何を根拠として、そういう民族的な主体性が出てくるか、ぼくは、そういう伝統形式の中には未来のエネルギーは見出せない、むしろ一度過去の伝統を否定することによってしか、ほんとうの民族的な主体性は生れないのではないかというように悲観的に考えるのです。

前田：アメリカのように、前に何にもなかったところでは物事がやりやすいけれども、日本のように古い障害物が沢山ある所は、問題が全然違います。

丸山：竹内さんがよく書かれることですが、中国の場合、その伝統と革命精神とは、どのように結合しているのですか。

竹内：中国の場合ですが、私にはよく説明出来ないけれども、何と云っても、中国には、自分の中核になる文化があるということは確かです。一とにかく、いろいろ外から受容れても、それを日本人のように単に着物を着るように身に着けるのではなく、それ自身の内在的な力に転化するよう受容れるのです。最初はその受容れることに頑強に抵抗するけれども、その抵抗を媒介して自分の本源的な力にしてしまうというところが、日本とは違うように思われます。²⁴⁹

この対談の中で、丸山は日本民族の主体性に悲観的に思うと打ち明けた。日本はアメリカと状況が異なるので比較できないが、「伝統」を持つ中国と比較した場合、竹内は

²⁴⁸ 同上, 20 頁.

²⁴⁹ 『丸山眞男座談〈2〉1950-1958』岩波文庫, 1998, 15 頁.

「抵抗を媒体して自分の本源的な力」に転化する点において日本は違うと指摘した。丸山と竹内は共に「主体的な力」を欠いた日本の現状を問題視し、懸念していたことがわかる。加藤周一の場合は日本の受動的な主体性を「土着的世界観」の概念として認める立場である。「土着的世界観」の一部を肯定し、一部を批判する形である。前文にも述べたが、肯定的な部分は「現世主義」であって、批判的な部分は時間と空間を部分視した「集団主義」と「現在主義」である。

一九六〇年、丸山眞男は「諫争」概念を抽出した『忠誠と反逆』²⁵⁰を提出した。一九六三年、丸山による日本思想史の通史の試みが講義の形で「十七条憲法」、「鎌倉仏教」、「武士のエートス」などのように日本思想の原型を打ち破るべく歴史的な日本思想の峰々を渉猟した²⁵¹。「果してそうだろうか」という竹内の問いを丸山は胸の中で繰り返していたかもしれない。後に丸山自身が展開する日本思想の「原型」の形に、竹内が引いたデューイの問題意識の痕をのぞき見ることは難しくはないだろう。

私達の伝統的宗教がいずれも、新たな時代に流入したイデオロギーに思想的に対決し、その対決を通じて伝統を自覚的に再生させるような役割を果たしえず、そのために新思想はつぎつぎと無秩序に埋積され、近代日本人の精神的雑居性がいよいよ甚だしくなった。日本の近代天皇制はまさに権力の核心を同時に精神的「機軸」としてこの事態に対処しようとしたが、國體が雑居性の「伝統」自体を自らの実体としたために、それは私達の思想を実質的に整序する原理としてではなく、むしろ、否定的な同質化（異端の排除）作用の面でだけ強力に働き、人格的主体—自由な認識主体の意味でも、倫理的な責任主体の意味でも、また秩序形成の主体の意味でも—の確立にとって決定的な桎梏となる運命をはじめから内包していた。戦後の変革はこのエセ「精神的機軸」を一挙に顛落させた。ここに日本人の精神状況に本来内在していた雑居的無秩序性は、第二の「開国」によってほとんど極限にまであらわになったように見える。思想界の混迷という言葉は明治以来、支配層や道学的保守主義者の合言葉であった。しかし思想が現実との自由な往復交通をする条件は戦前には著しく阻まれていたことを思えば、今にして私達をはじめて本当の思想的混迷を迎えたわけである。そこから何がでて来るかは何とも分らない。ただ確実にいえるのはもはやこの地点から引きかえすことはできないし、また引きかえす必要もないということである。²⁵²

丸山は日本につぎつぎと入ってくる「新思想」が「無秩序に埋積」しているとし、近代日本人の精神的雑居性を批判する。そのような雑居性を「伝統」とし、雑居性を国體とし、日本の実体としたと指摘する。それは否定的な作用だけで人格的主体を確立する桎梏を作ることであると批判し、第二の開国による思想的混迷を自ら打開すべきと主張する。雑居性を否定的に捉える丸山の考えは竹内好と共通すると言えるだろう。この

²⁵⁰ 丸山眞男『忠誠と反逆 転形期日本の精神史的位相』ちくま学芸文庫、1998。（「忠誠と反逆」初出1960）

²⁵¹ 『丸山眞男講義録 日本政治思想史1964〔第四冊〕』東京大学出版会、1998。

²⁵² 丸山眞男「日本の思想」『日本の思想』岩波新書、1961、14頁。

時の丸山は「否定作用」を主体性として認めず、「思想を実質的に整序する原理」ではないとした。竹内はこんな丸山に自分の問いと未来の希望を託したかっただろう。一九七八年、竹内の葬儀に際して丸山は以下の追悼の辞を読んだ。

一亡くなる二週間くらい前でしたか、奥さんがぼくを呼びとめて、こんなものを書きましたよ、とぼくに紙きれをわたした。丸山君へ、という書き出しですが仰向けに寝ながら鉛筆で書いたのと、既に意識もモウロウとしているのとで、口惜しいけれどよく読めない。分るのは「努力」という字、それが努力—努力—努力と数行のなかに何回も出て来る。やっぱり好さんだなあ。生きるために渾身の力をふりしぼっている。最後の瞬間まで一。日付けが書いてあるんだけど、英語で八月何日とか、それはだいたい実際の日とは、くいちがっていました。あれが絶筆なんですね。好さんがぼくにのこした最後の言葉が「努力」だとすると、何としてでもぼくも頑張らなくちゃ—²⁵³

竹内は丸山に最後に残した言葉は「努力」である。彼は親密な友人、頻繁に思想交流を交わす丸山を思想の仲間と認め、丸山の思考に多いに自分の期待を寄せていたのであろう。竹内の中国観とその思想は前文のデューイの考え方と非常に共通している。日本に欠けているのは魯迅のような否定的な精神と否定により罵倒される勇氣と自己犠牲の精神であると彼が考えたのではなかろうか。丸山眞男はそんな竹内好の問題意識を引き継いだと考えられる。丸山自身は「反ヨーロッパ」の竹内好と、「一身独立して一国独立す」という同じ考えを持ち、「同じメダルを両側から攻めていた」仲間だと認めたのである²⁵⁴。

澤井啓一氏は丸山眞男が西欧の「近代的思惟」に関する定式を切り開こうとしたという。

この「近代的思惟」に関する定式は、自然的秩序の論理から主体的作為の論理への転換過程を想定し、そこにおいて自然的秩序に依拠した意識の自己解体、公・私の分裂、個人の内面性の確立を指標としたものであったが、思惟構造の変化から西欧の近代化を説明するものであると同時に、西欧以外の地域で生じた近代化においても「普遍」的に確認できる定式だと考えられた。²⁵⁵

つまり、丸山眞男は「主体的な作為」と「個人の内面性の確立」を「近代的思惟」の過程と考え、その定式は西欧においても西欧以外の日本においても適用できる普遍的な定式だと考えた。能動的な主体性を発揮する丸山はさらに徂徠学を主体的作為の理論に基づいたものと認定したと指摘する。

丸山は、マンハイムとフランクフルト学派という一九三〇年代のドイツで成立した社会思想史の方法論を用いて、自然法則と道德規範とを連続させていた朱子学を自然的秩序

²⁵³ 丸山眞男「好さんとのつきあい」『追悼 竹内好』魯迅友の会, 1978, 242 頁。

²⁵⁴ 同上, 241 頁。

²⁵⁵ 澤井啓一「丸山眞男と近世/日本/思想史研究」『丸山眞男論』ぺりかん社, 2002, 148 頁。

の論理に基づく思惟様式、聖人の作為によって社会的規範（道）が成立したのであり先験的に存在していたわけではないと主張した徂徠学を主体的作為の論理に基づく思惟様式と定義づけ、徳川日本において生じた朱子学から徂徠学への移行を西欧の封建社会から市民社会へという移行期における変化に相当する重要な事件として認定したのであった。²⁵⁶

丸山眞男は荻生徂徠の朱子学に対する「先王之道」の「革命的な主張と批判を日本の近代へのプロセスにおいてポジティブな役割を果たしたとみなす。これについて、加藤周一も「先王之道」は荻生徂徠の発明であり、『君主論』のような存在であるという²⁵⁷。両者とも荻生徂徠における「主体性」の確立に注目する。

しかし、西欧思想を「普遍性」と見なし、それを日本の「特殊性」に適用させようとする丸山眞男に近い考え方を持つと考えられてきた加藤周一は西欧思想を中国思想と同様に取り扱い、片方を「普遍」としてではなく、むしろ「特殊」として考えた。そのため、加藤は竹内好の近代観をも認めながら彼独自の理解がある。西欧だけではなく、日本と中国思想史との対比したのも日本の近代の結論が出せると考えたためである。

魯迅を中心とした中国思想史と対比しながら竹内好が明治以降の日本の状況について抽きだしたこのような結論に、私は大すじにおいて賛成する。しかし同じ結論は、必ずしも中国思想史との対比を通じてではなく、ヨーロッパの、たとえばフランスの思想史との対比を通じてでも、抽きだせると私は考える。²⁵⁸

それと同時に加藤周一はヨーロッパを全面的に拒否してはならないと強調する。ヨーロッパの文化は「普遍的な面」と「特殊な面」を区別しなければならないと主張する。

しかしアジアの解放は、アジアがヨーロッパの文化の普遍的な面を、ヨーロッパ社会に固有の特殊な面から、ひきはがすことによるのみ、成りたつのである。「ヨーロッパ」的なものの全面的な拒否においてではない。²⁵⁹

加藤周一は丸山眞男と同じく西欧の近代を目標とする日本の近代を目指しながらも、竹内好の道義的な問題と経験をも真摯に受け入れるのである。

²⁵⁶ 同上, 149-150 頁.

²⁵⁷ 加藤周一『日本文学史序説 下』筑摩書房, 1981, 71 頁.

²⁵⁸ 加藤周一「竹内好再考」『現代思想』2009vo137-9, 65 頁. (『朝日新聞』1977年3月24日、25日号)

²⁵⁹ 同上, 66 頁.

竹内好は道義的な問題を提出して、それを理論的には解かなかった。しかしそれを見事に生きた。ふりかえって今日の日本社会の基本的な問題で、竹内の経験を除外して考えることのできるものは、ひとつもないように私には思われる。²⁶⁰

「左派」の丸山眞男と「右派」の竹内好の間に立つ加藤周一は竹内の重視する特殊性を認めつつ、丸山の目指す普遍性をも認める立場である。加藤はそういう意味で両方の視点を持ち備えた唯一の戦後知識人であると言えよう。一方、丸山眞男は一九六〇年の論文「忠誠と反逆」を書いた。この論文は『近代日本思想史講座』第六巻「自我と環境」に収録されているが、冒頭を引用する。

本巻は全体として近代日本における自我とそれをめぐる大小さまざまな社会的環境との間に行われる適応・対決・疎外などの諸関係が、思想的に明治以来どのように日本人に受け止められて来たのかを解明することを主な狙いにしている。したがって、この稿では忠誠も反逆もなにより自我を中心として、一自我を超えた客観的原理、または自我の属する上級者・集団・制度など、にたいする自我のふるまいかた、として捉えられる。忠誠 loyalty の概念を拡張すれば、自我のそれ自らへの忠誠—いわゆる自己にたいする忠実さ—というような意味も含めることが可能であるが、右の観点からしてそれは少なくとも直接的な考察の対象にならない。²⁶¹

丸山眞男の言う「自我」が持つ社会的環境に対する「適応」「対決」「疎外」の反応は加藤周一の言う「土着世界観」が外来思想に対する受容のパターンと類似する文脈がある。加藤周一は丸山を理解するための補助線であると多くの学者に指摘されてきたように、丸山眞男も加藤周一を理解するための補助線である。丸山のここでの「自我を超えた客観的原理」（ふるまいかた）は加藤周一の「外来思想の受容の原理」（一連の反応）とも理解できよう。

しかし、両者の違いは丸山の「自我」はより能動的である一方で、加藤の「自我」は「外来思想の受容」でより受動的なのである。能動的な「自我」のほうがより強く目的を持ち、どういう結果と目標を求めたいのかが明確である。それに対して受動的な「自我」のほうは目的性が弱く、事前に求めたい達成状態の結果を予想しない。両者はこのような違いがあるにも関わらず、丸山の「日本人の自我」は、加藤の「日本人の土着世界観」が人間に共存する普遍的な精神であることを語っている。個別の「自我」の「世界観」から複数或いは無数の日本人の「自我」又は「土着世界観」が日本文化全体の「土着世界観」を構成したのに違いない。加藤周一は外来文化を学ぶことによって日本人の土着性を喚起し、転化する力を生みだそうとした。これは加藤自身の主体性であると同時に彼が喚起したい日本人の主体性であろう。丸山の訃報を聞いた加藤周一はこう追憶する。

²⁶⁰ 同上, 66 頁.

²⁶¹ 丸山眞男『忠誠と反逆 転形期日本の精神史的位相』ちくま学芸文庫, 1998, 9 頁.

私は『丸山眞男集』を読み返しながら、その内容の実に多岐にわたる拡がり、すべてが一点へ向かう問題意識の集中性について、考えている。あるいは思考の対象の拡がり、方法の統一との関係について、といてもよいかもしれない。拡がりにもかかわらず集中するのではなくて、高度の集中性の故の拡がりという思考の構造。その集中の中心は、通時的および共時的な日本社会の全体の本質的な性格ということになろう。²⁶²

加藤は多岐にわたる問題の「拡がり」と「統一」の関係を丸山の思想に見出した。中心である「本質」から目を背けて、取り囲まれる社会と風潮が変化するたびに様々な方向から丸山を批判する現象を批判した。加藤自身は「丸山さんがいわゆる「近代主義者」すなわち西欧の近代社会を「モデル」として日本の近代化を進めようという議論の主張者とは考えない」²⁶³という。

興味深いのは、「左」からの批判が「右」からの批判に移ったということである。それは丸山眞男の政治的立場が変わったからではなく、五十年間に日本の政治的雰囲気がつめどもなく右傾（または保守化）したからである。そこには何が欠けていたか、いや、今もなお欠けているか。近代的個人、主体的な個人において内面化された合理的思考ではなかるうか。²⁶⁴

丸山に典型的とされるいわゆる「近代合理主義」は、戦後五十年の初期には「左」から、後期には「右」から批判されてきた。しかし一般的に言えば、批判者に共通な傾向は、一方では「近代合理主義」を「西洋」に結びつける考え方であり、他方では「合理主義」の明瞭な定義を欠くことである。丸山の立場を「西洋的」とするのは、思想の発生した地域とそれが妥当する範囲とを混同した結果にすぎない。この種の混同がくり返されるのは、人文学者や社会学者に固有の現象で—それにはそれなりの理由もあるが—、自然科学者にはない。たとえば京都を愛した湯川秀樹は、量子学がコペンハーゲンで発生したか京都で発生したかということ、格別心配してはいなかった。²⁶⁵

このように加藤は「主体的な個人」における内面化された思考の欠如を指摘し、丸山思想が日本思想の私物ではないとし、丸山思想の本質的な普遍性を強調し、言葉や主義に惑わされて思想の本質を混同する人文社会学者に「固有の現象」と丸山批判者を批判したのである。丸山の思想はいかに日本の範囲を超えて世界的に普遍性を持つ思想だと認められたのかについて、サルトルを持ち出した加藤は、「日本固有の概念」を「普遍的な概念」に接続させるような往復可能な、新しい道具としての「日本の概念」を作ることが丸山の本質であると指摘する。

²⁶² 加藤周一「戦後史のなかの丸山眞男」『同時代人丸山眞男を語る』世織書房、1998、27頁。
（「夕陽妄語」「朝日新聞」1996年9月19日夕刊）

²⁶³ 同上、30頁。

²⁶⁴ 同上、30-31頁。

²⁶⁵ 同上、30頁。

一九六〇年代の半ばに日本を訪れたサルトルは、「知識人との相互理解に困難を感じたことは、ローマでもモスクワでも、ニュー・ヨークでもなかったが、東京ではそれがあ
る」と言っていた。そして「ただし例外がある」と付け加え、「それは丸山教授だ」と
断言した。それはフランス語の問題ではなくて言説の内容の問題である。サルトルには
常に素晴らしい通訳が附いていた。

ここでの問題は決して「西洋化した日本人」の話ではない。その頃サルトルが主宰し
ていた雑誌『現代』が、丸山さんに日本の「知識人 *les intellectuels*」についての論文を
求めたとき、その論文の草稿は、「知識人」という西欧の概念を用いていきなり日本の
状況の分析に入る前に、日本で多用されていた「インテリ」という言葉が「知識人」と
どうちがうかを明らかにしながら、日本固有の概念を分析の道具として役立てようとし
ていた。すなわち概念の「西洋化」ではなく、西洋の概念と日本の概念との間の往復運
動から、あらためて普遍的な概念的道具を作り出そうとしていたのである。²⁶⁶

丸山眞男の後期の思想のキーワードは「主体」だけではなく「普遍」も重要なキーワードで
あった。竹内好と共通の問題意識としての「日本の問題」を「特殊」と「普遍」の表裏の関係
であるように結論づけたようだ。丸山は鶴見俊輔との対談で「普遍」について自らこう説明し
たことがある。

なるほど民主主義とか基本的人権とかは、そりゃ普遍的理念ですよ。けれども普遍とい
うのは、そういうことだけを行っているんじゃない。たとえば、地下鉄に乗ったり、雑踏
にもまれて歩いているときに、わたしの感覚のなかでは、自分はいま日本にいるとか、隣
にいるおばさんは日本人だとか、そういうのはほとんど意識しない。イギリスの地下鉄に
乗っても隣にいるのはただの人間でね、むしろ、ふと自覚的に、ああおれはいまイギリス
にいるんだな、と思った。帰ってきて間もなくこんどは、御茶ノ水の雑踏にもまれて、ふ
と自覚したときに、初めておれはもう日本にいるんだな、と思う。（中略）普遍的という
のはそういう感覚のかたちでわたしのなかにあるんです。²⁶⁷

世界の市民であると同時に日本人であるという二重性において、コスモポリタン＝人間
の一員でありうる。人類は遠い所にあるのではなく、隣にすわっている人が同時的に人間
なのだ。そういうふうに同時的に見るべきことです。普遍は特殊の外にあったり、特殊を
追求して普遍になるのではないのです。普遍はいつも特殊と重なってある。²⁶⁸

丸山眞男のような戦後知識人にとって「普遍」はある意味では「日本的なるもの」の「虚無
化」ということ、つまり自分がイギリスの地下鉄にいようが、日本の御茶ノ水にいようが、と
いうある種の概念を取り壊し、もしくはあえて無視した場合の複数の個別経験に通用するもの

²⁶⁶ 同上, 38-39 頁.

²⁶⁷ 丸山眞男『丸山眞男座談 7』みすず書房, 1998. (初出 1967)

²⁶⁸ 丸山眞男「普遍の意識欠く日本の思想」『丸山眞男集』16 卷, 岩波書店, 1964.

ではなかろうか。丸山眞男は「普遍」を誰もが共有できる共通の感覚であるという。更に「普遍」と「特殊」が重なる、互いに取り巻くようなものであるという。丸山の「普遍」について井上勝博氏は「言語に媒介された意識より下の次元にあるがゆえに、「主義」「理念」としての普遍の立場からみれば、「純粹に特殊なもの」と見誤りがちな「日本的なるもの」を虚構化すること。それは、個性的経験の次元の感覚として普遍をとらえることと表裏である」²⁶⁹と指摘した。

一方、「特殊」としての個人主義や日本の問題について、加藤周一は一九五九年の対話で丸山の「日本は西欧型でもアジア型でもない」²⁷⁰発言に対して、以下のように述べる。

いまの日本は、西欧型とアジア型の二重構造をもっているわけだ。そしてアジアの国では、大衆の問題を組織を通じて解決しようとするし、ヨーロッパ社会では、個人主義がきているから、組織的な力に対しては抵抗をする。その抵抗が、いろいろな価値創造の根拠になっている。ところで、この組織と自由の二つの対立だが、ソ連の社会ではいま個人の自立性という考え方が、ようやく出かかっているので、少なくともまだ解決はされていない。一方、ヨーロッパは個人主義的立場で解けない問題に出会っている。したがって、この二つの問題に、何らかの橋渡しをつけないければ、思想的にその先へ抜け出すことはできないと思います。²⁷¹

ところで、日本にはそういう両方の現実が含まれていると考えれば、それは世界全体が含んでいる矛盾を、一国の中に集中してもっていることになる。そこで、日本の問題を解決しようと努力することは、ある意味で世界の思想的な基本問題につながってくる。²⁷²

さらに加藤はアメリカや西欧のような「大企業の組織労働者」と別の形で進むという「日本の独自性」を期待し、アメリカのような「過激な政治運動」が緩和され、「個人主義を媒介とすることで、組織の中に個人的な価値が生きるような途を発展させること」²⁷³が独自のだと考えたのである。ここで、加藤の思想の「個人＝組織」の構図が見られる。

また、加藤は一九六六年に J=P・サルトルとの対話では日本の「主観的、内在的世界」と「客観的、外在的世界」の乖離を指摘した。サルトルが日本の礼儀作法について他人への防御を意味する「礼儀正しさ」と素直な「自然さ」が同居しているとの指摘に対して、加藤周一は以下のように説明した。

²⁶⁹ 井上勝博「『古層』論と丸山眞男のナショナリズム」『方法としての丸山眞男』青木書店、1998、83頁。

²⁷⁰ 加藤周一「近代性と後進性の雑居」『加藤周一対話集第2巻 現代はどういう時代か』かもがわ出版、2000、22頁。

²⁷¹ 同上、23頁。

²⁷² 同上、23-24頁。

²⁷³ 同上、24頁。

したがって道徳の次元における日本の問題とはまったく外在的な礼儀作法とまったく主観的な自然さとの一種の乖離だと思えます。換言すると、主観的、内在的世界と、客観的、外在的世界とのあいだに、いかにして橋をかけるかということが問題です。日本文化がかつてこの二つの世界を関連付けることに成功したとは思えません。ところがヨーロッパではそういう関係が、主観的世界による外在的規律の内在化という事実によって、成立しているように思えます。²⁷⁴

日本人の「主観的」「内在的」世界を「客観的」「外在的」世界へと繋ぐ橋をかけなければならぬという加藤の意欲が瞥見できる。さらに一九七〇年、加藤周一は戦後学問の傾向について「個別的な科学」の間の「総合的」な協力関係への期待を以下のように語った。

マルクス主義は、（トミスムスがかつてそうであったように）社会現象を一つの全体として把握しようとする総合的な体系だった。それに変わる新しい体系はまだ出てきていない。いまのところでは、かろうじて個別的な科学の間の協力関係が動き出すという程度のことでしょう。しかし、それは協力関係であって、総合ではない。²⁷⁵

民俗学、言語学、それから思想史ですね。そういう学問が文学研究と結びついてきている。これが新しい傾向でしょう。要するに、個別的な、いままでばらばらに研究されてきた学問の領域が、結びつこうとする傾向は出ている。結びつくことで新しい問題を明らかにしていく、ということはあると思えますね。ただ、それが一つの体系としてまとまってくるのは、もう少し先の問題なんじゃないかということです。²⁷⁶

加藤は「個別」と「体系」、或いは「主体性」と「全体」における「普遍性」を総合的に結びつける必要性を感じ、それを未来に強く期待したのである。こうした問題意識が『日本文学序説』に発展し、日本文化の「特殊（個別）⇔普遍（全体）」の体系を構築したのである。

終章 「普遍的な例外」を目指して

『日本文学史序説』における加藤周一の「雑種文化」と「土着世界観」の関係及び日本文化における「特殊（個別）⇔普遍（全体）」の加藤の構図は本論文が考察した通りである。

「雑種文化」論を打ち出した時の加藤は共時的な視点で日本文化を眺めたが、『日本文学史序説』を大成した時の彼は通時的な視点を持っていた。通時的に点検する作業こそ、新たな活路を見出す有効な手法だと考えられる。過去、現在、未来に通用するものと想定した加藤の土着

²⁷⁴ 加藤周一「ヨーロッパと日本」『加藤周一対話集第2巻 現代はどういう時代か』かもがわ出版, 2000, 193頁。

²⁷⁵ 同上, 311-312頁。

²⁷⁶ 同上, 313頁。

世界観は西洋への抵抗から土着へ、土着から東洋への旋回（竹内の部分的肯定）、西洋と東洋の融合を目指したものである。

加藤周一は「自我」を土着世界観に根付かせたように、丸山眞男は「主体」を歴史の「作為」に、竹内好は「自我」を魯迅の否定と抵抗に置いていた。彼らの共通点はアジアの近代の真実を求める理想にあったが、竹内の場合は、日本としての結果を強要する理想を抱き、「特殊」へ執着するが、加藤の場合はそのような「特殊」の結果を強要せず、日本の受動的な主体性「土着世界観」と「例外」を認めている。

知識人の代表として憶良を挙げていたように、加藤は過去、現在、未来に亘って普遍的な真実を求める理想があった。その理想は加藤にとって普遍的な真実を日本の土着世界観で再解釈することであった。

また、加藤の構築した体系は、「個別」と「全体」、「特殊」と「普遍」、「例外な思想」と「主流思想」の相関関係を体現する通時的な構図である。その構図では前者と後者の間には双方向に往復可能な関係を持ち、互換性を保持することを示す。しかし、その体系には『日本文学史序説』に見られるような解釈し難い問題が多く、明確な定義も欠けている。さらにこの構図は加藤の主観的な認識なのか、それとも客観的な認識として認められるのかという問題を含めた曖昧な構図であるのにもかかわらず、筆者はその成立が現代の日本において大きな意義があると考え、加藤周一および同世代の日本知識人の間に繰り返し取り上げられた伝統と近代の思考によって醸成した思想構図、日本文化における「特殊（個別）⇔普遍（全体）」の体系は日本文化に限定した構図だけではなく、伝統と近代の問題を抱える場面に示唆的な意義を与える。

前文に述べた加藤と竹内のやりとりの通り、加藤は間接的に竹内の「アジア」の「特殊性」の問題を引き受けたのである。加藤は竹内の「個別」と「特殊」に由来する「否定」の精神を、受動的な主体性を発揮する日本の「土着性」に帰結し、丸山の「主体」と「普遍」を歴史の時代や風潮に屈しない「例外」と「孤高」の精神に解釈し、日本文化の「特殊（個別）⇔普遍（全体）」の体系を構築したのである。竹内は「自力」で日本の覚醒を喚起しようとして、内在的な力に転化できる「他力」がないと断言したが、「他力」主義者の加藤周一は、「他力」は日本文化の内在的な力が転化する力であることを発見したのである。竹内の「自我」は「自力」を強要するものであるが、普遍性が欠けていた。加藤の「自我」は「自力」を強要しないものの、「特殊（個別）⇔普遍（全体）」を媒介する「土着世界観」の力を認めた。そして、その力は日本の歴史の時空を超えた現実的な「真相」と普遍的な「真実」を未来にも見出す力である。

加藤周一および同世代の日本知識人の間に繰り返し取り上げられた伝統と近代の思考によって醸成した思想構図、日本文化における「特殊（個別）⇔普遍（全体）」の体系は日本文化に限定した構図なのだろうか。筆者は、加藤の構築した「特殊（個別）⇔普遍（全体）」思想構図は伝統と近代の問題を抱える場面に示唆的な意義を与えると考える。

前文に述べた再建する日本人のナショナルアイデンティティとしての「名前のないもの」、第三種のクレオールとしての「無為」の主体性、そして似た言葉として「複数文化」、「雑種

文化」、「混血主義」などの問いかけが様々な分野で論じられている。そのような議論が盛んに開かれている今こそ、戦後知識人・加藤周一が構築した体系に「個別」と「全体」、「特殊」と「普遍」、「伝統」と「近代」の相関関係を体現する通時的な構図と視野を持ち備えておかなければならない。

中国の日本研究者孫歌氏は「普遍性」と「日本的な特殊性」の間に「個別」という第三の概念を持ち出し、以下のように説明する。

事実、「グローバル化」がかように当たるべからざる勢いになっている現在にあって、どのような時代よりも一層、「個別」と「普遍」との間の非和解性が深化している。このような和解の不可能性は、理論と言語のレベルに現れるのではなく、また経済政治制度のレベルにも、さらにイデオロギイ的対抗の構造の中にさえ現れない。もしかしたらそれは、それらすべての内部に存在しながら、しかし、さらに深い基礎は、直接的には自身を露呈しないある種の文化浸透力といったものの中にあるのかもしれない。理論、概念が進める分析、あるいは直接的な経験の描写の過程にあって、それら文化の浸透力といったものは、常に隙間と沈黙の中にある。このような「個別」とは、もはや「普遍」の対立物でもなければ、また「普遍」の共犯者でもなく、普遍性に対立する「特殊性」の範疇の外にはみ出したものである。²⁷⁷

孫歌氏は「個別」は「普遍性」でもなければ「特殊性」でもない別の範疇のものであるという。同じ年に中国で出版された著作には、日中文化に跨る「文化間」における「主体」が分節化された事実、またその事実はイデオロギイに無視されてきたことも指摘した²⁷⁸。「個別」と「主体」の関係について、孫歌の言う「個別」には個別の「主体性」、あるいは「分節化された主体性」が含まれるかどうか、個別の「主体性」とアジアの「主体性」の間に通じるものがあるかどうかの問題は、加藤の構図においても意義はないだろうか。

一方、竹内好のアジア主義の問題意識を引き継ぐ現代日本学者中島岳志氏は近年、理想のアジア主義とは西洋に対抗する文脈に置かれた、世界で普遍的な意義を持つ「アジア主義」という答えを打ち出した。「バラバラでいっしょ」のアジアは「普遍」と「特殊」を超えた加藤の構図に当て嵌まるものだろうか。「個別」と「バラバラ」にはどんな「主体性」が求められるものなのか。「普遍」と「個別」、「アジア」と「世界」、「伝統」と「近代」の問題は正に孫歌に言われた「ゼロと百の間」であるように未だ多くの課題が残されていると言わざるを得ない。

それらの課題に立ち向かうために、戦後知識人の思想の一部を点検する作業に該当する本論文は、加藤周一の「土着世界観」を明らかにし、日本思想史における「日本的なもの」を追求する戦後知識人の主体的な思想と「雑種文化」と「土着世界観」における関係性、「個別」と「全体」、「特殊」と「普遍」、「例外な思想」と「主流思想」の相関関係を体現する通時的な構図を明らかにした。加藤思想の構図と視野は戦後知識人の思想を再点検し、全体的な視野

²⁷⁷ 孫歌『アジアを語ることのジレンマ 知の共同空間を求めて』岩波書店、2002、15頁。

²⁷⁸ 孫歌「序言：命名の困難」『主体弥散的空間』江西教育出版社、2002、5頁。

と個別の事象の間でバランス的に結びついた加藤周一の思想には新たな意味を現代の我々に付与するものであり、思想史の外側の評論家として知られる加藤周一の思想は改めて思想史の中に戻し入れられるべきであり、戦後思想史の一部として再認識していくべきであると提言する。加藤周一の思想は我々に「普遍的な例外」を目指せと教授した戦後思想の果実である。

参考文献

本文の中で直接には言及できないものを含め、執筆にあたって参考にした主な文献を掲げた。

[I-a] 加藤周一の著作

- 1947 『1946：文学的考察』（中村真一郎・福永武彦と共著）真善美社
1956 『雑種文化—日本の小さな希望』講談社
1960 『二つの極の間で』弘文堂
1965 『三題噺』筑摩書房
1968 『羊の歌—わが回想』岩波新書
1968 『続 羊の歌—わが回想』岩波新書
1969 『言葉と戦車』筑摩書房
1969 『日本の内と外』文芸春秋
1972 『中国往還』中央公論
1972 『日本の思想』（丸山真男編）筑摩書店
1973 『歴史・科学・現代—加藤周一対談集』平凡社
1974 「日本文学における土着性と自然観」（座談会）朝日ジャーナル
1975 『日本文学史序説 上』筑摩書房
1976 『日本人とは何か』講談社
1977 『日本人の死生観』岩波書店
1977 『言葉と人間』朝日新聞社
1978 『対談「中国とつきあう法」』（桑原武夫と共著）潮出版社
1979 『加藤周一著作集』平凡社
1980 『日本文学史序説 下』筑摩書房
1984 『日本文化のかくれた形』（丸山真男・木下順二と共著）岩波書店
1991 『翻訳の思想』（丸山真男と共著）岩波書店
1998 『富永仲基異聞 消えた版木』かもがわ出版
1998 『翻訳と日本の近代』（丸山真男と共著）岩波新書
1998 『同時代人丸山真男を語る』（日高六郎と共著）国民文化会議
2000 『＜日本的＞ということ』かもがわ出版
2000 『現代はどういう時代か』かもがわ出版
2001 『過客問答』かもがわ出版
2016 『夕陽妄語』筑摩書房
2005 『9条と日中韓』かもがわ出版
2005 『歴史の分岐点に立って』かもがわ出版
2007 『日本文化における時間と空間』岩波書店
2008 『憲法・古典・言葉』かもがわ出版
2009 『居酒屋の加藤周一 I・II 合本』白沙会編かもがわ出版

2011 鷲巢力編『『羊の歌』余聞』筑摩書房
2012『日本文学史序説 補講』ちくま学芸文庫
2013『最終講義』かもがわ出版

[I-b] 加藤周一に関する文献

ジュリー・ブロック (2012)『加藤周一における「時間と空間」』かもがわ出版
海老坂武(2013)『加藤周一—二十世紀を問う』岩波書店
菅野昭正(2011)『知の巨匠 加藤周一』岩波書店
池上義彦(2009)『現代思想 総特集 加藤周一』青土社
成田龍一(2015)『加藤周一を記憶する』講談社
田口富久治(2002)「丸山眞男の「古層論」と加藤周一の「土着世界観」」『立命館大学・政策科学』9巻2号
樋口陽一 (2014)『加藤周一と丸山眞男—日本近代の〈知〉と〈個人〉』平凡社
葉渭渠(2000)「日本文学史序説」をめぐって—中国・韓国の視点から」『第11回日本研究国際セミナー2000—世界における日本研究と加藤周一』福岡ユネスコ協会
鷲巢力(2011)『加藤周一を読む—「理」の人にして「情」の人』岩波書店
鷲巢力(2012)『「加藤周一」という生き方』筑摩書房
鷲巢力(2018)『加藤周一はいかにして「加藤周一」となったのか』岩波書店
鶴見俊輔・大江健三郎 (2009)『冥誕 加藤周一追悼』かもがわ出版
海老坂武 (2013)『加藤周一—二十世紀を問う』岩波書店
樋口陽一 (2014)『加藤周一と丸山眞男—日本近代の〈知〉と〈個人〉』平凡社
小関素明 (2016)「加藤周一の精神史—性愛・詩的言語とデモクラシー」立命館大学人文科学研究科紀要(111号)
矢野昌邦(2005)『加藤周一の思想・序説—雑種文化論・科学と文学・星董派論争』かもがわ出版
葉渭渠(2000)「「日本文学史序説」をめぐって—中国・韓国の視点から」第11回日本研究国際セミナー「2000—世界における日本研究と加藤周一」福岡ユネスコ協会

[II] その他の関連文献

M・ヴェーバー(1971)『儒教と道教』(木全徳雄 訳)創文社
Schwartz. I. Benjamin(1978)『中国の近代化と知識人 嚴復と西洋 IN SEARCH OF WEALTH AND POWER YEN FU AND THE WEST』(平野健一郎 訳)東京大学出版会
アントワーム・ベルマン(2014)『翻訳の倫理学—彼方のものを迎える文字—』(藤田省一訳)晃洋書房
安在邦夫(2012)『自由民権運動史への招待』吉田書店
井田進也(1987)『中江兆民のフランス』岩波書店
井田進也(2001)『兆民をひらく—明治近代の「夢」を求めて』光芒社
王家驊(1998)『日本の近代化と儒学』農山漁村文化協会
嘉指信雄編・解説(1998)『西田哲学選集 第五巻』燈影舎

- 加藤典洋(2015)『戦後入門』筑摩書房
- 加藤典洋(2017)『敗者の想像力』集英社
- 河野有理(2014)『近代日本政治思想史 荻生徂徠から網野義彦まで』ナカニシヤ出版
- 海老坂武(1986)『雑種文化のアイデンティティ』みすず書房
- 葛兆光(2014)『中国再考 その領域・民族・文化』(永田小絵 訳)岩波書店
- 荻部直(2006)『丸山真男—リベラリストの肖像』岩波書店
- 丸山真男(1998)『忠誠と反逆—転形期日本の精神史的位相』ちくま学芸文庫
- 丸山真男(1952)『日本政治思想史研究』東京大学出版会
- 丸山真男(1964)『丸山真男集』16巻,岩波書店
- 丸山真男(1998)『丸山真男座談』みすず書房
- 丸川哲史(2010)『竹内好 アジアとの出会い』河出書房新社
- 亀井秀雄(2014)『日本人の「翻訳」—言語資本の形成をめぐる』岩波書店
- 吉澤誠一郎(2010)『清朝と近代世界 19世紀 シリーズ中国近現代史①』岩波書店
- 宮崎市定(1987)『アジア史概説』中央公論社
- 宮崎市定(1987)『アジア史概説』中央公論社
- 宮川康子(1998)『富永仲基と懐徳堂 思想史の前哨』ぺりかん社
- 橋爪大三郎(2017)『丸山真男の憂鬱』講談社
- 金谷治(1993)『中国思想を考える 未来を開く伝統』中央公論新社
- 今中寛司(1992)『徂徠学の史的研究』思文閣
- 今福龍太(1991)『クレオール主義』青土社
- 斎藤希史(2005)『漢文脈の近代 清末=明治の文学圏』名古屋大学出版会
- 細川英雄・西山教行編(2010)『複言語・複文化主義とは何か—ヨーロッパの理念・状況から日本における受容・文脈化』くろしお出版
- 山口昌男(1990)『知の遠近法』岩波書店
- 山口昌男(1998)『知の自由人たち』日本放送出版協会
- 司馬遼太郎・上田正昭・金達寿(1982)『日本の渡来文化』中央公論者新社
- 子安宣邦(2008)『「近代の超克」とは何か』青木社
- 子安宣邦(2008)『徂徠学講義『弁名』を読む』岩波書店
- 酒井直樹(1997)『日本思想という問題 翻訳と主体』岩波書店
- 緒形康 編(2008)『一九三〇年代と接触空間—ディアスポラの思想と文学』双文社
- 緒形康 編(2013)『アジア・ディアスポラと植民地近代 歴史・文学・思想を架橋する』勉誠出版
- 小熊英二(2002)『<民主>と<愛国>—戦後日本のナショナリズムと公共性』新曜社
- 小熊英二(2017)『誰が何を論じているのか 現代日本の思想と状況』新曜社
- 小島憲之(1964)「山上憶良の述作」『上代日本文学と中国文学 中』塙書房
- 小島康敬 編(2014)『東アジア世界の「知」と学問 伝統の継承と未来への展望』勉誠出版
- 松永昌三(2001)『福沢諭吉と中江兆民』中央公論新社
- 松沢弘陽(2002)『思想史家・丸山真男論』ぺりかん社
- 松本健一(2000)『竹内好「日本のアジア主義」精読』岩波書店

- 松本三之介(2017)『「利己」と他者のはざま—近代日本における社会進化しそ—』以文社
- 上山春平(1998)『日本の思想 土着と欧化の系譜』岩波書店
- 石母田正(1985)『中世的世界の形成』岩波書店
- 川島真(2010)『近代国家への模索 1894-1925 シリーズ中国近現代史②』岩波書店
- 孫歌(2002)『アジアを語ることのジレンマ 知の共同空間を求めて』岩波書店
- 孫歌(2005)『竹内好という問い』岩波書店
- 孫歌(2008)『歴史の交差点に立って』日本経済評論社
- 孫歌・白永瑞・陳光興 編(2006)『ポスト<東アジア>』作品社
- 孫江・劉建輝 編著(2014)『東アジアにおける近代知の空間の形成』東方書店
- 村山出(1976)『山上憶良の研究』桜楓社
- 大沼保昭(1998)『人権、国家、文明—普遍主義的人権観から文際的人権観へ—』筑摩書房
- 竹内好(1951)『現代中国論』河出書房
- 竹内好(1952)『魯迅』創元社
- 竹内好(1966)『日本とアジア』筑摩書房
- 竹内好(1970)『予見と錯誤』筑摩書房
- 中西進(1996)「相克と迷妄—山上憶良をめぐる—」『万葉史の研究』講談社
- 中村元(1988)『中村元選集第2巻 シナ人の思惟方法 東洋人の思惟方法Ⅱ』春秋社
- 中村元(1988)『中村元選集第3巻 日本人の思惟方法 東洋人の思惟方法Ⅱ』春秋社
- 中村春作(2002)『江戸儒教と近代の「知」』ペリカン社
- 中島岳志(2017)『アジア主義 西郷隆盛から石原莞爾へ』潮文庫
- 朝倉友海(2014)『東アジアに哲学はない』のか 京都学派と新儒家』岩波書店
- 長谷川雄一(2014)『アジア主義思想と現代』慶応義塾大学出版会
- 鶴見俊輔(2010)『竹内好 ある方法の伝記』岩波書店
- 田中久文(2009)『丸山真男を読みなおす』講談社選書メチエ
- 藤井省三(2011)『魯迅 東アジアを生きる文学』岩波書店
- 藤田正勝・卞崇道・高坂史朗 編(2003)『東アジアと哲学』ナカニシヤ出版
- 内田樹(2014)『街場の戦争論』ミシマ社
- 日本哲学史フォーラム(2003)『特集 言葉、あるいは翻訳』『日本の哲学』第4号, 昭和堂
- 柄谷行人・丸川哲史(2014)討議「帝国・儒教・東アジア」『現代思想 特集 いまなぜ儒教か』
- 芳賀紀雄(1972)「理と情—憶良の相剋」『万葉集研究2』塙書房
- 末木文美氏(2012)『哲学の現場—日本で考えるということ—』トランスビュー
- 柳父章(1982)『翻訳語成立事情』岩波書店
- 李順愛(1998)『戦後世代の戦争責任論—『敗戦後論』をめぐる—』岩波ブックレット
No. 467
- 劉建輝(2012)『日中二百年—支え合う近代』武田ランダムハウスジャパン
- 林屋辰三郎・上田正昭・山田宗睦(1972)『日本の「道」その源流と展開』講談社
- 歴史と方法編集委員会(1998)『方法としての丸山真男』青木書店

趙景達・原田敬一・村田雄二郎・安田常雄(2013)『東アジアの知識人2 近代国家の形成』有志舎

趙景達・原田敬一・村田雄二郎・安田常雄(2014)『東アジアの知識人5 さまざまな戦後』有志舎

[Ⅲ] 中国出版の関連文献

MillJohn (2013) *On Liberty* (严复 译)世界图书出版公司

SpencerHerbert (2012) *The Study Of Sociology* (严复 译)世界图书出版公司

杜保瑞 (2013)《中国哲学方法论》台湾商务印书馆

賀麟 (1982)《論嚴復與嚴譯名著》商務印書館

黄克武 (2010)《翻译中的思想分途—晚晴严复 梁启超与章炳麟所译社会学之研究》台湾大学

近史所讨论会用稿

加藤周一 (2018)《日本人的皮囊》(李友敏 译) 新星出版社

金文学 (2015)《一百年前的中日韩》现代出版社

李泽厚(1999)“中日文化心理比较试说略稿”《原道》第五辑

劉岳兵(2003)《日本近代儒学》商務印書館

劉岳兵 編(2005)《明治儒学与近代日本》上海古籍出版社

孫歌(2002)《主体弥散的空间—重洲论述之两难》江西教育出版社

孫歌(2009)《文学的位置》山東教育出版社

王健(2006)《儒学在日本历史上的文化命运：神体儒用的辨析》大象出版社

王民(2004)“严复“天演”进化论对近代西学的选择与汇释”《东南学术》2004年第3期

王青(2005)《日本近世儒学家荻生徂徠研究》上海古籍出版社

王青 編(2014)《日本哲学与思想研究文集》中国社会科学出版社

吴震(2015)《当中国儒学遭遇”日本“19世纪以来”儒学日本化“的问题史考察》华东师范大学出版社

许倬云 (2013)《中西文明的对照》浙江人民出版社

约翰惠特尼霍尔(John Whitney Hall) (2013)《日本—从史前到现代》商务印书馆

张宝三・杨儒宾 (2008)《日本汉学研究续探：思想文化篇》华东师范大学出版社

张崑将 (2008) 《日本德川时代古学派之王道政治论：以伊藤仁斋、荻生徂徠为中心》华东师范大学出版社

朱谦之(1940) 《中国思想对於欧洲文化之影响》商务印书馆

朱谦之(1958) 《日本的朱子学》三联书店

朱谦之(1962) 《日本的古学与阳明学》上海人民出版社

朱谦之(1964) 《日本哲学史》三联书店

牟宗三(2004) 《宋明儒学的问题与发展》华东师范大学出版社

徐水生(2012) 《中国哲学与日本文化》中华书局

謝辞

本研究を遂行し学位論文をまとめるに当り、多くのご支援とご指導を賜りました。博士課程および研究全般にわたるご指導を頂いた指導教官、嘉指信雄教授には2019年3月退職後も変わらぬご指導をいただいたこと、励ましてくださったことを深く感謝いたします。さらに指導教官、主査の茶谷直人教授、副査の緒形康教授、副査の中真生准教授を始め、多くの先生方に丁寧にご指導いただいたことを通して、私自身の至らなさを実感し、努力の糧にしてきました。口頭試問の際に樋口大祐教授に多くを教わることができました。この場を借りて心より深く感謝いたします。また、博士課程および研究全般にわたる支援を頂いた同じ研究室の仲間と神戸山手大学の同僚及び元同僚、職員、学生の方々に深く感謝いたします。中国の友人と中華日本哲学学会の先生方のご助言を頂いたことを深く感謝いたします。

最後にこれまで自分の思う道を進むことに対し、中国で闘病生活をしながら温かく見守り、そして辛抱強く支援してくださった父と母に対して深くお詫びと感謝の意を表します。いつも献身的にサポートしてくれた夫、いつも笑顔で応援してくれた息子と娘に対して深い感謝の意を表して謝辞と致します。